الجزء السابع

من

تفسير القرآن الحكيم

الشهير بتفسير المنار

يراعى فى هذا الفهرس

١ — أنه قد روعى الترتيب الهجائى فى الكلمة الثانية والثالثة وقدم المعرف وأهمل اعتبار واو العطف وحرف الجر

٢ — أن الأصفار التى عن يسار الأرقام تشير إلى إتمام أو إعادة المعنى فى الصفحة الثانية أو ما بعدها

٣ — أن الترتيب على حسب النطق لا المادة

(تنبيه) أرقام عدد الآيات فى الشواهد تختلف باختلاف عد المصاحف فمن لم يجد الآية موافقة لمصحفه وجدها بالقرب من عدده

الطبعة الثالثة : أصدرتها دار المنار ١٤ شارع الإنشا ١٣٦٧ ه

فهرس عام للجزء السابع من تفسير المنار

فهرس لبعض الكلم المفردة التى حقق معناها فى هذا الجزء

فهرس آخر لطائفة من مسائل حققها المؤلف ولم يسبق اليها

﴿ تم الفهرس ﴾

خطأ وصواب

تفسير المنار الجزء السابع

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٥	١٣	أن يفتحها	بأن يفتحها
٧	٦	نعم	نعيم
١٠	٨	ودعوهم	ودعوا
١١	١	اليهود	اليهودية
١١	٨	المودة	الموادة
١٦	٢٤	وهنـاك	وهنالك
١٦	هامش	الصغر	صغره
١٧	٢	بالإيمان	بالإيمان به
١٨	٢٥	واعتداء	واعتداءه
١٩	٨	بالطلاق	أو بالطلاق
٢٣	٦	وأخبرنا	وخبرنا
٢٣	١ هامش	عن	من
٢٤	١٣	باللغوا	باللغو
٢٨	٢	والشعوذة	والشعوثة
٣٠	١٠	من حياتهم	في حياتهم
٣٢	٦	النبين	النبيين
٣٢	٧	في إسناده	وفي إسناده
٣٦	١٣	أدناها	أدناه
٣٨	١٢	الحمار	والحمار
٤٢	٢	ماحلف	فعل ماحلف
٤٢	٢	والبر به فعلا أو تركا	والبر به

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٤٢	٨	وقال	قال
٤٣	٩	ورواه	وروى
٤٥	عنوان الصفحة	الطلاق	الطلاق وأحكامها
٤٥	١٤	لا أفعل كذا	لا أفعل كذا أو إن فعلت كذا فكل ما أملكه حرام أو الطلاق يلزمني لأفعلن كذا
٤٦	٦	خبزا	خبزا وإداما
٤٦	٨	بقصد	يقصد
٤٧	١٢	أهلكم	أهليكم
٤٧	١٣	ولا الولد	والولد
٤٧	١٤	واحد	واحدا
٤٨	٢٥	يقطع	يقتطع
٥٢	١٩	وجه	ووجه
٥٢	٢١	المجاز اللغوى	المجاز
٥٣	١٢	ونفراعن أنس	عن أنس
٥٤	٢	تحريمها، لأنه قد	تحريمها
	هامش	مضى عليه مدة وهو مختمر	

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٥٥	١٩	وأنه يحرم من غيرها القد المسكر	وأنه إنما يحرم القدر المسكر منه فقط
٥٦	١٥	زيد	يزيد
٥٦	١٧	الخصيب	الحصيب
٥٧	٢	رضى الله عنه	كرم الله وجهه
٥٧	٢٢	ما ذكره	ما ذكر
٥٨	٢٢	وكقوله	كقوله
٥٨	٢٥	من الشيطان	من عمل الشيطان
٥٩	٢٣	المولى	الموالى
٦٠	٧	على	على كرم الله وجهه
٦١	عنوان الصفحة	ذكر الله	الذكر
٦٢	١٣	تينهم	بينهم
٦٢	١٤	والجلف	والحلف
٦٤	١٠	أس	من
٦٦	٤	الحازم	الجازم
٦٦	١٢	أمره	أمر
٦٦	٢٠	النبي	رسول الله
٦٧	١٠	وبيان	وبيانه
٦٨	٦	ينضج	ينضح
٦٨	٢٣	فذكر	فذكره
٦٨	٢٥	لا تقتلوا أنفسكم	ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة
٧١	٧	لاقيت	ولاقيت
٧٤	٢	يوطئون	يوطنون
٧٨	٥	بتحريرهم	بتحليلهم
٧٩	٢٥	لسكر	لسكره
٨١	عنوان الصفحة	الشراب قبل اختماره وبعد زوال اختماره بطبخه	الخمر نوعان. وكل مسكر محرم بالإجماع
٨١	العنوان والسطران الأولان زيادة		
٨١	٤	أحد	من
٨١	٩	أو يقطر	ويقطر
٨١	١١	لا يتناقى	لا ينافى
٨١	١٤	فى صناعتهم	صناعتهم
٨٢	١	حلال قبل اختماره	حلال
٨٢	٩	التمر	الثمر
٨٣	١٤	المسكرى	السكرى
٨٦	٦	من زعم أن	حاول إثبات أن
٨٦	٦	كلها حلال	كلها
٨٦	٧	ضررا	ضرا
٨٦	٩	وهما صريحان في تحريم كل مسكر وفى تسميته خمرا فهل يعد	فهل يعد
٨٦	١٥ و١٦	ما حرم الخمر البتة فما أكمل به الاسلام	ما أكمل دينه العام بالإسلام
٨٧	١١	وأما	أما

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨٧	١٢	النبيذ	النبيذ
		(أى النقيع)	
٨٧	الهامش	زيادة	
٨٨	١	ماكان يشرب	ما يشرب
٨٨	الهامش	زيادة	
٩٠	٢٥	تكون	يكون
٩١	١	فتكون	فيكون
		مستثناة	مستثنى
٩١	١١	داء الخمار أو غول الخمر آخرا	غول الخمر آخرا
٩١	١٩	العلم	تعلم
٩١	٢٠	نعلم	العلم
٩١	٢١	والحق أن العلم	فالعلم
٩١	الهامش	زيادة	
٩٤	٧	به	به وقد طبعت
	هامش		الكراسة التى قبل هذه قبل أن نصححها كلها
٩٦	٧	فكسر	فكسره
٩٦	١١	الذى شربه	الذى قد شربه
١٠١	١٨	يتعدى	يعتدى
١٠٣	عنوان الصفحة	المحرم	الحرم
١٠٣	١٢	لا تقتل	التى تقتل
١٠٥	١٩	عمم	عم

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٠٥	٢١	دلالة عليه	دلالة
١٠٦	٢٢	أبو حانم	أبو حاتم
١١٦	١٢	للسياق	السياق
١١٩	١٥	السكونية	التكوينية
١٢٢	١١	هنا	المنفية هنا
١٢٣	٦	الله	الله لهم
١٢٣	٢٤	والقاعدة	بالقاعدة
١٢٥	١٠	أخرى	أخر
١٢٨	١٠	هو الأقرع	الأقرع
١٢٩	١٨	القول	القول به
١٣٨	١٣	لمقصد	لمقصده
١٤٢	٢١	وذرعا	وذراعا
١٤٥	١٦	بعلمهم	بهم
١٤٦	١	فتح به	فتح
١٤٩	٨	بعضهما	بعض
١٥٤	١٤	بها	منها
١٥٨	١	قياس	القياس
١٦١	عنوان الصفحة	واصلاحا	واصطلاحا
١٦١	١٢	يحبس	يحس
١٦٢	عنوان الصفحة	الخمسة	خمسة
١٦٣	١٦	أبا عبد الله	يا أبا عبد الله
١٧١	١	هنا	ها هنا
١٧٤	٦	امرأة	امرأة ولدت
١٧٦	٢١	أوضح	وضح
١٨٢	٢ هامش	النخلة	النخل

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٨٩	٥	الأمارة بالسوء	الأمارة
١٩٠	١	تنقطع	تتقطع
١٩٢	١٣	بادى	لبادى
١٩٢	٢ هامش	التحليل	التحلل
١٩٣	٢١	الذى	هو الذى
١٩٦	١٨	مسأله	مسألة
١٩٦	١٨	المفروض	المفروضة
١٩٨	١١	لسد المفاسد	للمفاسد
١٩٩	١٦	وعمرة	وعمر
٢٠٠	٢١	ولا أن	وأن
٢٠١	٤	المعلقة	المتعلقة
٢٠٦	١٠	بالبرهان	البرهان
٢٠٨	٢٠	اجتماعا	اجماعا
٢٠٩	٢	أصيب	أصبت
٢١١	٧	ووغيرهم	وغيرهم
٢١١	٢٢	الله	الله تعالى
٢١٢	١٤	وأنهوا	وانهوا
٢١٢	١٩	ولأصحابى	ولا لأصحابى
٢١٥	٢	نصه	نصحه
٢١٥	١٢	الْأَرْضِ	الْأَرْضِ
٢١٧	١ هامش	الدار	الدر
٢٢٠	٧	كيفية	كيفيته
٢٢١	٨	تحبسونها	تحبسونهما
٢٢٢	١٢	لا تجعل	لا نجعل
٢٢٨	٥	تحقيق	تحقق
٢٢٨	٥	الأولين	الأوليين
٢٣٣	٦	لنفسه	بنفسه
٢٣٥	٤	نضح	نضيح

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢٣٦	١٧	ميزانة	ميزان
٢٣٨	٥	فائما قد	فائما
٢٣٩	٢٤	عندهما	عندها
٢٤٠	١	وحق	وبحق
٢٤٠	١	استحق	استحق
٢٤٢	١٧	لتحقيق	لتحقق
٢٤٢	٢٤	بوصف	يوصف
٢٤٦	٢١	قد أغمى	أغمى
٢٥٢	١٩	من هذا	هذا
٢٥٦	٢	قال	قال الله
٢٥٦	١٧	الجنة	من الجنة
٢٥٩	١٩	الرجبال	الرجال
٢٦١	١٥	كونهم	كونكم
٢٦٢	٦	تدبر	تدبير
٢٦٦	١٥	الضرب	ضرب
٢٦٧	٢٢	١٧	٧
٢٦٨	٩	ولا أعلم	ولا بأعلم
٢٧٥	١٨	الرسل	للرسل
٢٨٢	١٦	حكم	تحكم
٢٨٤	٢١	سورة	سور
٢٨٥	٥	صلاح	الصلاح
٢٨٥	١٨	وإذا	وإذ
٢٨٧	عنوان الصفحة	وما بعدها	وبعدها
٢٨٧	٨	أوائلها	أولها
٢٨٧	٢١	فى السور	فى الصور
٢٨٩	٥	سورة	سورتا

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢٨٩	٨	سورتي	سورة
٢٨٩	٩	والذبايح	والذبائح
٢٩٣	٣	زاد	وزاد
٢٩٧	٥	يقتضيه	يقضيه
٣٠١	١٧	عن التقليد	على التقليد
٣٠٢	٦	الغيب	بالغيب .
٣٠٢	١٤	أسدوا	سدوا
٣٠٢	١٩	منها	منه
٣٠٩	١٣	عليها	عليهما
٣١٦	٨	حلقه	خلقه
٣١٦	١٣	الموجود	الموجودات
٣١٩	٤	وقد تقدم	تقدم
٣١٩	١٠	أبي	أبي
٣١٩	١٩	مشاهدة	مشاهد
٣٢٥	عنوان الصفحة	البعث والجزاء رحمة	البعث رحمة والجزاء
٣٢٥	٨	الايحاء	إلجاء
٣٢٧	١٦	وروى	روى
٣٢٧	٢١	جميع	جمع
٣٣١	٣	أتخذ	أأتخذ
٣٣١	١٢	والاستعانة	والاستغاثة
٣٣٣	١٢	الله	الله تعالى
٣٣٤	٢١	إليهما	إليها
٣٣٥	٨	تجرى	تحرى
٣٣٨	١٨	بعث	بعثت
٣٣٨	١٩	لرواية	الرواية
٣٤٣	١٦	وتابعه	وتابعا

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣٤٨	٦	ما تدعوا .	ماتدعو
٣٤٩	١٣	قالوا	قال
٣٥١	٦	كلمة (إذا)	كلمة (إذ)
٣٥١	٦	مقام (إذ)	مقام (إذا)
٣٥٦	١٩	عادتهم	عادهم
٣٥٧	١٦	وسيء الأعمال	والأعمال
٣٥٨	١	عبادة	عبارة
٣٥٨	٢	عليْ	علىّ
٣٥٨	١٢	أوقف	وقف
٣٥٩	٦	وعيادة	وعبادة
٣٦١	٢	حسابها	حسابا
٣٦٢	٩	صاحبه	صاحبها
٣٦٣	١٦	المقصود	المقصودة
٣٦٨	٢٢	العجر	العجز
٣٧٧	١٤	منه	منها
٣٧٧	١٦	مايفولون	مايقولون
٣٧٧	١٩	يكون	يبكون
٣٧٨	٣ هامش	غيرء	غيره
٣٧٨	٤ هامش	مصار	مصادر
٣٨١	٤	البعى	البغى
٣٨١	١٢	ويؤول	يؤول
٣٨١	٢٥	فذهتب	فتذهب
٣٨٣	عنوان الصفحة	النبي	النبي ونوح
٣٨٣	٢١	يحتار	يختار
٣٨٤	٤	يا من دعا	دعا يا من
٣٨٤	١٣، ١٥	السؤال	السؤل
٣٨٦	٢	الجاحدين	الجامدين

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣٨٧	٢	شهواتهم	شهوتهم
٣٩٠	٤	الحيونات	الحيوانات
٣٩٠	١٣	المتكلفين	المكلفين
٣٩٣	٧	يحشر	بحشر
٣٩٤	١٩	وتقومه	وتقدمه
٣٩٨	١٠	ومجازبها	ومجازيها
٣٩٨	١٤	نخير	نخيرا
٣٩٨	١٤	فشر	فشرا
٣٩٩	١١	الذئاب	الذباب
٣٩٩	١٥	صاحبه مثلا	مثلا صاحبه
٤٠٠	٨	ووقعت	ووقفت
٤٠٠	١١	على	وعلى
٤٠٠	٢٣	فالى	قالى
٤٠١	٧	يعترض	يعترى
٤٠٢	٦	منبثه	منبثة
٤٠٨	١	يمنعون	يتمعون
٤٠٨	٥	لم بعد	بعد
٤٠٩	٢٤	الخالية	الخيالية
٤٠٩	٢٥	واليأس	والبأس
٤١١	٩	ذكرت	ذكر
٤١٢	٤	المحتفر	المحتضر
٤١٢	٢٠	الراجفة	الرجفة
٤١٢	٤	فعلا	فعلاء
٤١٣	٢٠	نائبين	تائبين
٤١٤	١٦	ملبسون	مبلسون
٤١٤	٢١	ضبعا	ضبعا وضبعة
٤١٤	٢٤	بالاختيار	بالاختبار

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٤١٦	٨	بحدد	مجدد
٤١٨	٩	أبصاركم	بأبصاركم
٤٢٠	٤	يرد	يرد في
٤٢١	١٥	أخزنه	بما خزنه وحفظه أخزنه
٤٢١	٢٤	الله	لله
٤٢٢	١٣	يكن	يمكن
٤٢٤	١١	سيلة	وسيلة
٤٢٥	٣	ما يكون	بما يكون
٤٢٦	٢١	استدلت	استدلت بها
٤٢٧	١٥	أن يقال	بأن يقال
٤٢٧	١٧	المتددمة	المتقدمة
٤٢٧	١٨	قررنا	ذكرنا
٤٢٧	١٨	ما ذكره	ما قرره
٤٣٠	١٠٤٦	أن	إن
٤٣٣	٢	تحليق	تحقيق
٤٣٣	٤	الخبر	الحبر
٤٣٣	٦	سياق	سباق
٤٣٣	١١	لأولون	الأولون
٤٣٣	١٨	إن نتبعك	أن نتبعك
٤٣٤	٤	الخلفاء	الحلفاء
٤٣٤	٦	والخلفاء	والحلفاء
٤٣٤	١٦	ترد	نرد
٤٣٦	١٢	عير	غير
	هامش		
٤٣٨	٨	وجه	وجهه
٤٣٨	٢٠	الذكاة	الذكاء

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٤٣٨	٢٢	إذا	إذ
٤٤٠	١	إذا	إذ
٤٤٠	٣	العرض	الغرض
٤٤٤	٢١	لأصحابها	لأصحابه
٤٤٦	١١	فاعتزر	فاعتذر
٤٤٦	١٨	فقرأ	فقرأها
٤٤٧	١٣	الموصولين	الموصول
٤٤٨	٦	يحشون	يخشون
٤٤٩	٧	بمغفرتهم	بمغفرته
٤٤٩	١٤	وأن	وإن
٤٥٠	٤	الحواب : أنه	الجواب : إنه
٤٥٥	١	(نقص)	(نعص)
٤٥٨	٥	بالوجود	بالموجود
٤٥٩	١٧	للعلم المعلول	للعلم بالمعلول
٤٥٩	١٨	إن الموجود	الموجود
٤٥٩	٢٣	الصادر عنه	الصادر منه
٤٦١	١٥	إنه نعالى	إنه تعالى
٤٦٢	١	فذلك	فكذلك
٤٦٢	٢١	تغييرها على	تغييرها عن
٤٦٤	٩	بتلقيحها	بتلقيحها
		في الرحم عاء الذكر	بماء الذكر
٤٦٧	٢١	أطال الله في عمرنا	أطال الله عمرنا
٤٦٨	٦	وأجبت	وأجيب
٤٦٨	٩	كالأستاذأحمد	كالأستاذ الشيخ محمد

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٤٦٨	٢٥	العلوم	العلوم
		والأزهريه	الأزهرية
٤٧٠	١	أنا نحن	إنا نحن
٤٧٠	٢٥	أن أولية	إن أولية
٤٧٢	٢	من التشبية	من التشبيه
٤٧٢	٤	إذا قال	إذ قال
٤٧٥	١٠	شأني القلب	شأني الملقب
٤٧٥	١٦	يمين	يمن
		لا كالايمان	لا كالأيمان
٤٧٦	١٦	بتخصها	بتخصيصها
٤٨٢	٧	وقيل إ	وقيل إن
٤٨٤	٧	« توفته »	« توفيه »
٤٨٤	١٤	بإرادته	بإدارته
٤٨٧	٢٠	ويغفلوا	ويغفلون
٤٨٩	٢٠	(أنجينا)	(أحيينا)
٤٩٠	رأس الصفحة	وحت	وتحت
٤٩٠	٣	بعض آياته	ببعض آياته
٤٩٠	٩	لا فرق فيها	لا فرق فيهما
٤٩١	١٥	من تحتهم	من تحوتهم
٤٩٢	١٠	زمن من تنزيله	زمن تنزيله
٤٩٢	١٦	وأذواق	وأذاق
٤٩٧	٧	وإدكاراً	وادكاراً
٤٩٧	١٧	كان وقفا بل وقفا بل وقف مرارا	كان وقفا بل وقف مرارا
٤٩٨	١٣	وظن جماهير	وظّن جماهير

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٤٩٨	١٤	فعقدت همهم	فعقدت هممهم
٤٩٩	٧	سن	سنن
٥٠٢	٥	أبرزه	أبرزوه
٥٠٢	٧	نجزى	يجرى
٥٠٥	٩	أن تخرج	أن نخرج
٥٠٥	١٣	تباعا	اتباعا
٥٠٨	٢١	من سلطانه	من سلطان
٥١٠	٩ من الحاشية	بأنه سرقه	بأنه سرقة
٥١١	٢٠	الخباب	الحباب
٥١١	٢٥	أسقط	أسقطت
٥١٣	١٦	أخذ	أحد
٥١٤	١٣	ألعنه الله	لعنه الله
٥١٦	١٦	قد	وقد
٥٢٣	١٦	والكناية	والنكتة
٥٢٤	١	(استهوته) وهو محتمل	(استهوته) وهو يحتمل
٥٢٦	١	أن النبي	إن النبي
٥٣٠	١٩	المطردة ، والمشتملة	المطردة المشتملة
٥٣٤	٢	الخليل الرحمن	لخليل الرحمن
٥٣٤	١٠	أته	أنه
٥٣٦	٤	القبول	بالقبول
٥٣٦	٧	يأبيه	بأبيه
٥٣٦	٨	آرز	آزر
٥٣٨	٣٨	نجاه	بجاه
٥٤١	٧	ككثيرة	ككثير

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٥٤٢	٣	المصيب	المصيبة
٥٤٣	٢	أنه	أنه
٥٤٣	١٨	أنها	إنها
٥٤٥	١٥	وأحبهم	وأحبه
٥٤٦	٧	بالاستغفار	بالاستغفار له
٥٤٩	٢	إعكام	إعلام
٥٥٥	٦	تختص	مختص
٥٥٥	٩	ملكوتاً	ملكوتا
٥٥٥	١٥	الخبرين	الحبرين
٥٥٥	٢٣	الإرادة	الإراءة
٥٥٦		الرأس فى الكواكب	فى للكوكب
٥٥٦	٤	ولأجل إن	ولأجل أن
٥٥٦	٦	وقيل أن	وقيل إن
٥٥٦	٢٥	الكواكب	الكوكب
٥٥٩	١	الباطل	الباطن
٥٦٣	١٧	سماه	سماها
٥٦٤	٣	وأن	وإن
٥٦٧	١٩	(أزور)	(أور)
٥٧٣	٤	صوره	صورة
٥٧٣	١٦	آية الشمس	آية بعد الشمس
٥٧٣	٢٠	يوجهين	بوجهين
٥٧٤	٢٣	أمهم	إنهم
٥٧٥	٦	وتخذى	وتخزى
٥٧٨	١٢	دعواهم ، هم	دعواهم وهم
٥٧٨	١٦	أن	إن

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٥٨١	٦	عذاب	عقاب
٥٨٢	٦	وله	ولده
٥٨٣	١٤	ويصرف	وبصرف
٥٨٦	٤	أن	إن
٥٨٨	٤	يكون	يكونون
٥٨٨	١٥	نقديم	تقديم
٥٩١	٥	أن	إن
٥٩١	٦	لفهم	الفهم
٥٩١	٩	لم يروى	لم يرو
٥٩١	٢٢	الحرم	الجزم
٥٩٣	١٨	أن	إن
٥٩٥	٩	ويعدون	ويعيدون
٥٩٦	٤	إلا أتباعه	إلا اتباعه
٥٩٦	١٦	أن	إن
٥٩٧	٥	بعثك	بعث
٦٠١	١١و٩	لاختبار	بالاختبار
٦٠٢	١٦	إن نوح	أن نوحاً
٦٠٣	١٦	أكنر	أكثر
٦٠٣	٢٤	أنه	بأنه
٦٠٥	١٠	لأخبار	لإخبار
٦٠٦	١٩	الضرورة	بالضرورة
٦٠٧	١٢	يوحى	بوحى
٦٠٩	٢	أو فى	وفى
٦١١	٤	الله فائدة	الله عليه فائدة
٦١٥	١٨	الصواب	الأصوب
٦١٧	٣	مفهوماً	معروفاً
٦١٩	٣٠	وهم بكررون	وهم يكررون
٦٢٠	٤	الدى	الذى
٦٢٠	١٢	وأعمال	أو أعمال
٦٢١	١٤	بلع	بلغ
٦٢١	١٥	أنزل	نزّل
٦٢٤	٢	عل	على
٦٢٤	٢٠	أتلى	أملى
٦٢٤	٢٢	للسدى	السدى
٦٢٥	٢	واثنتين	وثنتين
٦٢٥	١٤	عند	بعد
٦٢٥	١٩	بعد	يعد
٦٢٥	٢٤	السائرة	الساترة
٦٢٦	١٥	وإنه	وأنه
٦٢٧	٩	تغيير	تعيير
٦٢٩	٩	المَّيِّتَ	المَيِّتِ
٦٣٠	٤	التيات	النبات
٦٣١	٢١	النكتة	لنكتة
٦٣٣	١٣	من أمانه	من أمامه
٦٣٤	١١	الذى يخرج	الذى لايخرج
٦٣٥	٨	الادارية	الارادية
٦٣٥	٩	فتقتل	فتقل
٦٣٦	٧	تعرف	نعرف
٦٣٦	١٠	حزاف	جزاف
٦٣٧	٢٣	إبعاد	أبعاد
٦٣٩	١٣	شبهة	شبهه
٦٤٠	٢٢	تحترمه	تخترمه

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٦٤١	٦	النهاية أن	النهاية إن
٦٤٤	٩	والانفاق	والاتفاق
٦٤٥	١	الراتب	المراتب
٦٤٦	١٤	مما يراد	مما يرد
٦٤٧	٧	كذبا أهو	كذبا اه .
		لعل	ولعل
٦٤٨	١٩	الفرص	الفرس
٦٤٩	٢٢	خالقها	خالقهما
		ومبدعها	ومبدعهما
٦٥٠	٣	إن الله	أن الله
٦٥٢	٢	بالحدود	بالجدور
٦٥٢	٥	أعمال له	إعمال له
		كأعماله	كإعماله
٦٥٢	١٠	أسلم	سلم
٦٥٢	٢٢	يتجليه	بتجليه
٦٥٤	٥	يواصل	يوصل
٦٥٥	١٨	كمال في	كما في
٦٥٥	٢٥	عنصرية	عنصريه
٦٥٦	الرأس	وجهل	وجهل
		وكنهها	كنهها
٦٥٦	٨	النفود	النفوذ
٦٥٦	١٣	اللطيف	اللطف
٦٥٨	١٦	هذه السور	هذه السورة
٦٦١	١٩	مثل	بمثل
٦٦٢	١	فالبيان	بالبيان
٦٦٢	٢٤	أو حكمنا	وحكمنا
٦٦٤	٩	السباب	الساب
٦٦٦	٣	وأن	وإن
٦٦٦	٢٤	المراء	المراد
٦٦٦	٢٥	واسشكل	واستشكل
٦٦٧	٤	والتعبير	والتعيير
٦٦٨	٣	الشقاق وبين	الشقاق بين
٦٦٩	٦	يهدون	يهدون
٦٦٩	٧	الأخبار	الأخيار
٦٧٢	٦	الأُحلق	إلاّ خلق
٦٧٢	١٣	أنفة	وأنفة

﴿ انتهى خطأ صواب الجزء السابع من تفسير المنار ﴾

تفسير القرآن الحكيم

المشتهر باسم تفسير المنار

هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول، الذي يبين حكم التشريع وسنن الله في الاجتماع البشري، وكون القرآن هداية عامة للبشر في كل زمان ومكان، وحجة الله وآيته المعجزة للانس والجان، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرض أكثرهم عنها، وما كان عليه سلفهم إذ كانوا معتصمين بحبلها، بما يثبت أنها هي السبيل لسعادة الدارين، مراعى فيها السهولة في التعبير، مجتنباً مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث يفهمه العامة ولا يستغني عنه الخاصة وهو على الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الاسلام، الأستاذ الامام

الشيخ محمد عبده

الجزء السابع

أوله « لتجدن أشد الناس عداوة »

(تأليف)

السيد محمد رشيد رضا

منشئ المنار

(رضي الله عنه)

الطبعة الثالثة : أصدرتها دار المنار ١٤ شارع الانشا ١٣٦٧ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

١١٥ (٨٥) لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ، وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا : إِنَّا نَصَارَى ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (٨٦) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ . يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (٨٧) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ ـ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (٨٨) فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ

ختم الله هذا السياق فى محاجة أهل الكتاب و بيان شأنهم ، بهذه الآيات التى بين فيها حالتهم النفسية فى عداوة المؤمنين ومودتهم ، ودرجة قربهم منهم و بعدهم عنهم ، وكذا حالة المشركين — فقال :

﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا . ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ﴾ العداوة بغضاء يظهر أثرها فى القول والعمل ، والمودة محبة يظهر أثرها فى القول والعمل ، خلافا للجمهور الذين فسروها بالمحبة مطلقا . وفى كلمة « لتجدن » تأكيدان : لام القسم فى أول الكلمة ونون

ملحوظة : — قد اعتمدنا بعد الآيات فيه على المصحف المطبوع فى الاستانة كالطبعة الأولى . وهو يوافق عد البصريين لها ، فيزيد على عد الكوفيين الذى عليه مصحف وزارة المعارف ٣ آيات .

التوكيد في آخرها . وفي الخطاب بها وجهان - أحدهما: أنه النبي ﷺ، وثانيهما: أنه لكل من يوجه اليه الكلام . وفي « الناس » الذين نزل فيهم هذا التفصيل قولان أحدهما : أنهم يهود الحجاز ومشركو العرب ونصارى الحبشة في عصر التنزيل. والثاني: أنه عام لكل شعب وجيل ولكن يرد على عموم الأزمنة ماسيأتي

وأما صدقه على أهل العصر الأول فظاهر أتم الظهور ولا سيما إذا جعلنا الخطاب للنبي ﷺ، فان أشد ما لاقى - بأبي هو وأمي - من العداوة والإيذاء قد كان من يهود الحجاز في المدينة وما حولها ، ومشركي العرب ، ولا سيما مكة وما قرب منها ، ولم ير من النصارى مثل تلك العداوة والإيذاء ، بل رأى من نصارى الحبشة أحسن المودة بحماية المهاجرين الذين أرسلهم ﷺ في أول الاسلام من مكة إلى الحبشة خوفا عليهم من مشركيها الذين كانوا يؤذونهم أشد الإيذاء ليفتنوهم عن دينهم . حتى قال أكثر أهل التفسير المأثور : إن الآية نزلت فيهم أولا وبالذات . ولا ينفي هذا القول كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وسيأتي ماروي في ذلك في آخر تفسير الآيات .

لما أرسل النبي ﷺ كتب الدعوة الاسلامية إلى الملوك ورؤساء الشعوب كان النصارى منهم أحسنهم ردا — فهرقل ملك الروم في الشام حاول اقناع رعيته بقبول الاسلام ، فلما لم يقبلوا لجمودهم على التقليد ،وعدم فقههم حقيقة الدين الجديد، اكتفى بالرد الحسن . والمقوقس عظيم القبط في مصر كان أحسن منه ردا ، وإن لم يكن أكثر إلى الاسلام ميلا ، وأرسل للنبي ﷺ هدية حسنة . ثم لما فتحت مصر والشام وعرف أهلهما مزية الاسلام ، دخلوا في دين الله أفواجا، وكان القبط أسرع له قبولا .

وقد كان حاطب بن أبي بلتعة رسول النبي ﷺ إلى المقوقس ، وكان مما قاله له بعد أن أعطاه الكتاب : إنه كان قبلك رجل يزعم أنه الرب الأعلى (فأخذه الله نكال الآخرة والأولى) فانتقم به ثم انتقم منه ، فاعتبر بغيرك ولا يعتبر بك غيرك . فقال (المقوقس) إن لنا دينا لن ندعه إلا لما هو خير منه . فقال حاطب : ندعوك إلى دين الاسلام الكافي به الله فقد سواه ، إن هذا النبي دعا الناس

فكان أشدهم عليه قريش ، وأعداهم له اليهود ، وأقربهم منه النصارى ، ولعمرى ما بشارة موسى بعيسى إلا كبشارة عيسى بمحمد ، وما دعاؤنا إياك إلى القرآن ، إلا كدعائك أهل التوراة إلى الانجيل . وكل نبي أدرك قوما فهم أمته ، فالحق عليهم أن يطيعوه ، ولسنا ننهاك عن دين المسيح ولكنا نأمرك به (أى هو الاسلام عينه) فقال المقوقس : إني قد نظرت فى أمر هذا النبي فوجدته لا يأمر بمزهود فيه ، ولا ينهى عن مرغوب فيه ، ولم أجده بالساحر الضال ، ولا الكاهن الكاذب ، ووجدت معه آية النبوة باخراج الخبء ، والاخبار بالنجوى . وسأنظر — الخ

ومما يشهد لما ذكرناه أيضا حديث عمرو بن العاص رسول النبي ﷺ إلى ملك عمان جيفر بن الجلندى وأخيه عبد بن الجلندى ، فان عمراً عمد أولا إلى عبد لأنه أحلم الرجلين وأسهلهما خلقا ، فبلغه دعوة الاسلام ، فقال له عبد : يا عمرو إنك ابن سيد قومك فكيف صنع أبوك ؟ (قال عمرو) قلت : مات ولم يؤمن بمحمد ﷺ ووددت أنه كان أسلم وصدق به ، وقد كنت أنا على مثل رأيه حتى هدانى الله للاسلام . قال : فمتى تبعته ؟ قلت قريبا ، فسألنى أين كان إسلامك ؟ قلت : عند النجاشي . وأخبرته أن النجاشي قد أسلم . قال : فكيف صنع قومه بملكه قلت : أقروه واتبعوه . قال والاساقفة والرهبان تبعوه ؟ قلت نعم . قال : انظر يا عمرو ماتقول ، إنه ليس من خصلة فى رجل أفضح من الكذب . قلت : ما كذبت وما نستحله فى ديننا . ثم قال : ما أرى هرقل علم باسلام النجاشي . قلت بلى . قال بأى شيء علمت ذلك ؟ قلت : كان النجاشي يخرج له خرجا فلما أسلم وصدق بمحمد ﷺ قال : لا والله لو سألنى درهما واحداً ما أعطيته . فبلغ هرقل قوله ، فقال له الينّاق أخوه : أتدع عبدك لا يخرج لك خرجا ، ويدين بدين غيرك دينا محدثا ؟ قال هرقل : رجل رغب فى دين فاختاره لنفسه ما أصنع به ؟ والله لولا الضن بملكي لصنعت كما صنع . قال : انظر ما تقول يا عمرو . قلت والله صدقتك قال عبد : فأخبرنى ما الذى يأمر به وينهى عنه ؟ قلت : يأمر بطاعة الله عز وجل وينهى عن معصيته ، ويأمر بالبر وصلة الرحم ، وينهى عن الظلم والعدوان وعن الزنا وعن الخمر وعن عبادة الحجر والوثن والصليب . قال : ما أحسن هذا الذى

يدعو إليه : لو كان أخي يتابعني عليه لركبنا حتى نؤمن بمحمد ونصدق به ، ولكن أخي يضن بملكه من أن يدعه و يصير ذنبا . اه المراد منه (وقد أسلم الرجلان بعد)

فعلم من هذه الشواهد أن النصارى الذين كانوا مجاورين للحجاز كانوا في زمن البعثة أقرب مودة للمؤمنين ، وأقرب قبولا للاسلام . وأن من توقف من ملوكهم عن الاسلام فما كان توقفه إلا ضنا بملكه . وأن النجاشي (أصحمة) ملك الحبشة قد أسلمت معه بطانته من رجال الدين والدنيا . ولكن يظهر أن الاسلام لم ينتشر في الحبشة بعد موته رضى الله عنه . ولم يُعنَ المسلمون باقامة أحكامهم في تلك البلاد كما فعلوا في مصر والشام ـ مثلا ـ وهذا بحث تاريخي ليس من موضوعنا هنا . ولكن ورد أن النبي ﷺ قال « دعوا الحبشة ما ودعوكم واتركوا الترك ما تركوكم » عزاه السيوطي في الجامع الصغير إلى أبي داود عن رجل من الصحابة وعلم عليه بالصحة وقد رواه أبو داود بهذا اللفظ ، والنسائي بلفظه في آخر حديث طويل ملخصه أن النبي ﷺ قال ما معناه : إن الله تعالى أراه — وهو يحفر في الخندق في وقعة الأحزاب — بلاد كسرى فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لأمته فدعا . ثم ذكر أن الله أراه ملك قيصر وديار الشام فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لهم فدعا ثم ذكر أن الله أراه بلاد الحبشة وقال هذا الحديث قبل أن يسألوه الدعاء بفتحها .

وجملة القول : أن النبي ﷺ والمؤمنين به رأوا في عصره من مودة النصارى وقربهم من الاسلام بقدر ما رأوا من عداوة اليهود والمشركين . وقد يظن بعض الناس أن سبب ذلك بعد النصارى عنهم ، وقرب اليهود منهم في المدينة والمشركين في مكة والمدينة معا . ومن بلغته الدعوة إلى ترك دينه إلى دين آخر من بعيد لا يعني بعداوة أهلها و بمقاومتها كما يعني القريب الذى توجه اليه الدعوة مواجهة ومشافهة . ولذلك كان اليهود في الشام والأندلس يعطفون على المسلمين عند الفتح و يرغبون في نصرهم على نصارى الروم والقوط . ثم صار بين المسلمين والنصارى من العداوة على الملك والحروب لأجله ما هو أشد مما كان من عداوة اليهود والمشركين لسلفهم في أول الاسلام .

والقاعدة لهذا الرأى أن العداوة والمودة كانت ولم تزل أثر التنازع على المنافع والسيادة باسم الدين أو الدنيا ولا دخل لطبيعة الدين فيها ، وقد يؤيد هذا بما يثيره دعاة النصرانية فى نفوس المسلمين فى هذا الزمان ، وبما بين الدول الاسلامية والنصرانية من البغى والعدوان ، على أنه ليس بين اليهود والمسلمين من ذلك شىء ، لكن قد يوجد مثله بين مسلمى الهند ومشركيها ، لتعارض مصالحهم ومنافعهم فيها فعلة العداوة والمودة خارجية لا دينية ولا جنسية

هذا كلام صحيح فى جملته لا تفصيله ، وينطبق على المختلفين فى الدين والمتفقين فيه فقد حارب نصارى البلقان بعضهم بعضا كما حاربوا العثمانيين ، بل أهل المذهب الواحد من النصارى يحارب الآن بعضهم بعضا ، كالانكليز والألمان ، وليس هو المراد بالآية ، وإنما القرآن يبين هنا معنى أعلى منه وأعم لا خاصا بالتنازع

وهو أن العلة الصحيحة لعداوة المعادين ومودة الموادين هى الحالة الروحية التى هى أثر تقاليدهم الدينية والعادية ، وتربيتهم الأدبية والاجتماعية ، وقد نبه القرآن إلى ذلك فى بيان سبب مودة النصارى من هذه الآية ، وترك سبب شدة عداوة اليهود والمشركين لأن حالتهم الروحية مبينة فى القرآن أتم البيان فى عدة سور ، ومن أوسعها بيانا لأحوال اليهود هذه السورة وما قبلها من السور الطوال المدنية ، وأوسعها بيانا لأحوال المشركين سورة الانعام التى تليها ، وهى من السور المكية

كان اليهود والمشركون مشتركين فى بعض الصفات والأخلاق التى اقتضت شدة العداوة للمؤمنين ، فمنها الكبر والعتو ، والبغى وحب العلو ، ومنها العصبية الجنسية ، والحمية القومية ، ومنها غلبة الحياة المادية ، ومنها الأثرة والقسوة ، وضعف عاطفة الحنان والرحمة ، وكان مشركو العرب على جاهليتهم أرق من اليهود قلوبا ، وأكثر سخاء وإيثاراً ، وأشد حرية فى الفكر والاستقلال ، وما قدم الله ذكر اليهود فى الآية إلا لافادة أصالتهم وتمكنهم فيما وصفوا به ، وتبريزهم على مشركى العرب فيه ، وناهيك بما سبق لهم من قتل بعض الأنبياء وإيذاء بعض واستحلال أكل أموال غيرهم بالباطل . وأما ما كان من ضلعهم مع المسلمين فى البلاد المقدسة والشام والاندلس فانما كان لأجل تفيؤ ظل عدلهم ، والاستراحة من اضطهاد نصارى تلك البلاد لهم ، فهم لم يعدوا فى ذلك عادتهم ، ولم يتركوا ما عرف من

شنشنتهم ، وهى أنهم لا يعملون شيئا إلا لمصلحتهم

ويمكن أن يستنبط ما تركه الله هنا من بيان سبب شدة عداوة هؤلاء وأولئك مما بينه من سبب قرب مودة النصارى بقوله عز وجل ﴿ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون﴾ أي ذلك — الذى ذكر من كون النصارى أقرب مودة للذين آمنوا — بسبب أن منهم قسيسين يتولون تعليمهم وتربيتهم الدينية ورهبانا يمثلون فيهم الزهد وترك نعم الدنيا والخوف من الله عز وجل والانقطاع لعبادته . وأنهم لا يستكبرون عن الاذعان للحق إذا ظهر لهم أنه الحق ، لأن أشهر آداب دينهم التواضع والتذلل ، وقبول كل سلطة ، والخضوع لكل حاكم ، بل من المشهور فيها : الأمر بمحبة الأعداء ، و إدارة الخد الأيسر لمن ضرب الخد الأيمن . فتداول هذه الوصايا ، ووجود أولئك القسيسين والرهبان ، لا بد أن يؤثر فى نفوس جمهور الأمة وسوادها ، فيضعف صفة الاستكبار عن قبول الحق فيها . وقد عهد من النصارى قبول سلطة المخالف لهم طوعا واختيارا ، والرضاء بها سرا وجهارا ، وأما اليهود فإذا أظهروا الرضــا بذلك اضــطرارا ، أسروا الكيد إسرارا ، ومكروا مكرا كبارا

فتلك كانت صفات الفريقين الغالبة ، لا أخلاق أفراد الأمتين كافة ، ففى كل قوم خبيثون وطيبون (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق و به يعدلون) ولكن شريعة اليهود نفسها تربى فى نفوسهم الأثرة الجنسية ، لأنها خاصة بشعب إسرائيل ، وكل أحكامها ونصوصها مبنية على ذلك

وحكمة ذلك : أن المراد منها تربية أمة موحدة بين أمم الوثنية الكثيرة بعد إنقاذها من استعباد أشد أولئك الوثنيين بطشا وأضراهم بالاستبداد - وهى أمة الفراعنة - ولو أذن الله لبنى إسرائيل بعد إنجائهم من مصر إلى الأرض المقدسة أن يخالطوا الأمم التى كانت فيها ، وجعل شريعتهم عامة مبنية على قواعد المساواة بين الإسرائيليين وغيرهم - كالشريعة الإسلامية - لغلبت تعاليم أولئك الوثنيين وشرورهم على الإسرائيليين لقرب عهدهم بالتوحيد ، مع استعدادهم الوراثى لقبول تقاليد غيرهم والخضوع لهم ، ولذلك أمروا بأن لا يبقوا فى الأرض المقدسة نسمة ما ممن كان فيها قبلهم . وكان

موسى عليه السلام يحذرهم أشد التحذير من مفاسد الوثنيين بعده .

فإن قلت : إن هذا الاصلاح بتربية أمة واحدة على هذه الطريقة ، بمثل هذه الشريعة يترتب عليه مفاسد أخرى فى أخلاق هذه الأمة ، ولو لم يكن من مفاسده إلا ما هو معروف من أخلاق اليهود إلى الآن التى كانت سبب اضطهاد الأمم لهم فى كل مكان ، من حرصهم على الانتفاع من غيرهم وعدم نفع أحد بشىء منهم ، إلا إذا كان وسيلة لمنفعة لهم أكبر منه ، أو دفع ضرر ، وتجرد السواد الأعظم منهم عن إيثار أحد غريب عنهم بشىء ــ لكفى ، وكان شبهة عظيمة على كون دينهم ليس من عند الله تعالى (والله لا يحب الفساد)

والجواب عن هذه الشبهة سهل على المسلمين ، وبيانه أن تلك الشريعة كانت مؤقتة لا دائمة ، فكانت فى العصر الأول هى الوسيلة إلى تكوين أمة موحدة بين أمم الوثنية . وكان المصلحون من الأنبياء صلوات الله عليهم يتعاهدون أهلها زمنا بعد زمن بالاصلاح المعنوى ، كإلهيات زبور داود وأدبيات حكم سليمان عليهما السلام حتى لا تغلب على القوم المادية وتفسدهم الأثرة . ثم جاء مصلح اسرائيل الأعظم عيسى المسيح صلوات الله وسلامه عليه بنقض ما كانوا عليه من ذلك بدعوتهم إلى نقيضه أو ضده ، فقابل مبالغتهم فى المادية بالمبالغة فى الروحانية ، ومبالغتهم فى الأثرة بالمبالغة فى الإيثار (الذى تعبر عنه النصارى بإنكار الذات) ومبالغتهم فى الجمود على ظواهر الشريعة بالمبالغة فى النظر إلى مقاصدها . فكره إليهم السيادة والغنى ، وذم التمتع بنعيم الدنيا ، وأمر بمحبة الأعداء وعدم الجزاء على الإيذاء ــ وكان ذلك كله تمهيداً لاكمال الله تعالى دينه بإرسال خاتم النبيين والمرسلين . محمد المبعوث رحمة للعالمين ، البارقليط روح الحق الذى يعلمهم ويعلم غيرهم كل شىء فيجمع للبشر بين مصالح الروح والجسد ، ويأمر بالعدل والاحسان لا بالاحسان فقط .

فمن لم يؤثر فيهم إصلاح المسيح من اليهود ظلوا على جمودهم وأثرتهم وعصبيتهم ، وكانوا أشد عداوة لهذا النبى ومن آمن به ممن أثر فيهم ذلك الاصلاح وكان فيهم بقية من القسيسين والرهبان ، سواء كان أصلهم من اليهود أو غيرهم

من الأقوام ، فكانوا أقرب مودة لهم ؛ وكانوا أسرع إلى الإيمان من غيرهم ، فصدق عليهم قوله تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وما كان ذلك الإصر والأغلال إلا شدة أحكام التوراة في الطعام والشراب والأحكام المدنية والجنائية ، وشدة أحكام الإنجيل في الزهد وإذلال النفس وحرمانها

ومما يدل على كون النصارى أقرب من اليهود إلى الاسلام بطبيعة دين كل منهما — وفاقا لتعليل الآية الكريمة — كثرة من يسلم من النصارى في كل زمان وقلة من يسلم من اليهود ، ولولا ضعف المسلمين في هذا الزمان . وإعراضهم عن هداية القرآن ، ولولا إهمالهم الدعوة إلى الإسلام ، وابرازه بصورته الصحيحة للانام — ولولا فساد حكوماتهم وعجز رجالها في السياسة . وتخلفهم عن مجاراة الأمم في العلم والحضارة — ولولا بلوغ دول الافرنج النصرانية فيه أوج العزة والقوة ، وسبق أممهم في حلبة المدنية والثروة . واستمالتهم لنصارى الشرق وجذبهم إليهم . واعتزاز هؤلاء بهم ، وتلقيهم أساليب التربية الدينية والمدنية عنهم ، وجعل الدين فيها من المقومات الجنسية للأقوام والشعوب تربى على أن تحافظ عليها كما تحافظ على لغتها ، فلا تستبدل بها غيرها وإن كانت خيرا منها — إلى غير ذلك من قوانين هذه التربية وأساليبها — ولولا ما أشرنا إليه من التنازع السياسي الدنيوي بين دولنا ودولهم — لولا ذلك كله لكانت المودة بين الفريقين أتم وانتشار الإسلام فيهم أعم لأن الاسلام إصلاح في النصرانية كما أن النصرانية إصلاح في اليهودية ، فاليهود الذين عادوا النصرانية ، كانوا أجدر ممن صلحوا بها بعداوة الإسلامية . ودين الله على ألسنة موسى وعيسى ومحمد ﷺ واحد ، ولكنه جرى مع البشر على سنة الارتقاء ، إلى أن بلغ سن الكمال .

فان قيل : إذا كنت تزعم أن سبب ما ذكره الله تعالى من كون النصارى أقرب الناس مودة للمؤمنين هو تعاليم دينهم وتقاليده ، وأنه لذلك يجب أن يكون عاما فيهم ، وان نزل في طائفة معينة منهم ، إذا انتفت الموانع — فبماذا تجيب عن الحرب الصليبية التي أوقد النصارى نارها باسم الدين ، ولم يلق المسلمون مثلها من اليهود ولا من

المشركين ، و يقرب من ذلك سائر الحروب بين المسلمين والنصارى ؟ فان عندى جوابين عن هذا السؤال أو جوابا من وجهين

(أحدهما) أن ما كان عليه المسلمون من الدين القريب من النصرانية بل الذى هو إصلاح فيها و إكمال لها كما قررنا ، لم يكن معروفا عند أولئك الصليبيين بل كان المسلمين صورة فى مخيلاتهم غير صورتهم الصحيحة التى طبعها فى نفوسهم أعداء الاسلام صورة وثنية وحشية مشوهة أقبح التشويه ، منعكسة عن الكتب والرسائل والخطب التى كان ينشئها بطرس الراهب وأمثاله ، ولو وصف المسلمين يومئذ قوم بما وصفهم به مثيرو الحرب الصليبية ودعوهم إلى قتالهم لنفروا خفافا وثقالا

(ثانيهما) أن ما فى الإنجيل من روح السلام والمحبة والتواضع والايثار ، والخضوع لكل سلطان ، لم ينتصر فى أوربة على روح الحرب والأثرة والكبرياء وحب السيادة فى الأرض - تلك الصفات التى كانت قد بلغت فى عهد السلطة الرومانية أشدها ، وكانت سبب إبادة الوثنيين من أوربة كلها ، ثم سبب الحرب الصليبية ، ومحاولة إبادة المسلمين من البلاد المقدسة أو الشرق كله ، بل كانت ولا تزال سبب الحروب القاسية بين النصارى أنفسهم بسبب اختلاف المذاهب ، أو التنازع على الممالك ، وكل هذا من تعاليم روح الشيطان ، لا من تأثير تعاليم روح الله عليه السلام ، و إن رووا عنه أنه قال : ماجئت لألقى سلاما على الأرض إنما جئت لألقى سيفاً

فعلم من هذا أن ما كان بين المسلمين والنصارى من عداء فانما سببه بعد أحد الفريقين أو كل منهما عن هداية دينه ، أو جهالة وسوء فهم وقع بينهما ، وأمر المتأخر من دولها ظاهر ، لا ينسبه إلى طبيعة دينهما إلا جاهل أو مكابر ، فالدولة العثمانية كانت قد فتحت كثيراً من بلادهم بالقوة القاهرة ، فلما دالت لهم القوة ثأروا لأنفسهم فان كان الساسة البلقانيون قد هاجوا شعوبهم على قتالها باسم الصليب والمسيح ، فلم يلبثوا أن كذب الله تعالى دعواهم المسيحية بايقادهم نار القتال بينهم ، فمازال أئمة السياسة المضلون من الفريقين يتخذون الدين أخدوعة يخدعون بها العامة لتأييد سياستهم ، حتى فى الجناية على الدين وأهله

فان قيل : إن اليهود أقرب إلى الاسلام من النصرانية لأنها ديانة توحيد ، والنصرانية ديانة تثليث ، والتوحيد هو أساس دين الله على ألسنة جميع رسله ، وهو منتهى الكمال فى العقائد ولذلك يجوز أن يغفر الله كل ذنب إلا الشرك

فالجواب عن هـذا : أن عقيـدة التثليث الدخيـلة فى المسيحية لما كانت لا تفهم ولا تعقل لم يكن لها تأثير فى أنفس أهلها يبعدهم عن الاسلام ، بل ربما كانت من أسباب قبول دعوة الاسلام ، وإنما التأثير الأعظم فى تقريب الناس بعضهم من بعض أو ضده : الأخلاق والآداب ، وإننا نرى فى كل عصر من المودة بين المسلمين والنصـارى ما لا نرى مثله بين غيرهما من المختلفين فى الدين ، وما ضعفت هذه المودة فى بلد إلا بفتن السياسة ، وعصبيات أهل الرياسـة ، فلعنـة الله على مثيرى العـداوة والبغضاء بين عبـاد الله اتباعاً لأهوائهم ، أو إرضاء لرؤسائهم

ومن مباحث الالفاظ فى الآية أن الرهبان جمع راهب (كركبان جمع راكب) وهو المتبتل المنقطع فى دير أو صومعة للعبادة وحرمان النفس من التنعم بالزوج والولد ولذات الطعام والزينة ، فهو من الرهبة بمعنى الخوف ، أو من رهب الابل وهو هزالها وكلالها من طول السير ، وأن القسيسين جمع قسيس — ومثله قَس وجمعه قسوس — وهو رئيس دينى فى عرف الكنيسة فوق الشماس ودون الاسقف . مأخوذ من قولهم قس الابل يقسها ــ من باب نصر ــ قسا ــ بتثليث القاف ــ إذا أحسن رعيها وسقيها . والاصل فى القسيسين أن يكونوا من أهل العلم بدينهم وكتبهم لأنهم رعاة ومفتون ، فيكون ذكر الرهبان والقسيسين جمعا بين العباد والعلماء ، وكون الرهبانية بدعة فى النصرانية لا ينافى تأثيرها فى تقريب النصارى من مودة المسلمين

وروى أهل التفسير المأثور قولا بأن المراد بالقسيسين والرهبان من آمن بعيسى فى عهده كالحواريين — وقولا آخر بأن المراد بهم جماعة النجاشى ، وسيأتى بعض ماورد فى ذلك . ومن الناس من يجعل هذه الآية آخر الجزء السادس ، لأن التجزئة لاتراعى فيها المعانى ويبدأ الجزء السابع بقوله عز وجل

﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ أى وإذا سمع أولئك الذين قالوا إنا نصارى ما أنزل إلى الرسول الكامل — محمد ﷺ — الذى أكمل به الدين ، وبعث رحمة للعالمين ، ترى أيها الناظر إليهم أعينهم تفيض من الدمع ، أى تمتلىء دمعا حتى يتدفق الدمع من جوانبها لكثرته ، أو حتى كأن الأعين ذابت وصارت دمعا جاريا ، ذلك من أجل ما عرفوه من الحق الذى بينه لهم القرآن ، ولم يمنعهم من الاذعان والخشوع له ما منع غيرهم من العتو والاستكبار ، فقوله «من الحق» بيان لقوله «مما عرفوا» وقيل : إن «من» فيه للتبعيض ، أى إن أعينهم فاضت عبرة ودموعا ، عبرة منهم وخشوعا ، لمعرفتهم بعض الحق ، إذ سمعوا بعض الآيات دون بعض . فكيف لو عرفوا الحق كله بسماع جميع القرآن ، ومعرفة ما جاءت به السنة من الاسوة الحسنة والبيان . وهذا القول إنما يصح بتطبيقه على واقعة معينة كالذى تسمع فى النجاشى وجماعته . وأما ظاهر الجملة الشرطية فهو بيان ما يكون من شأنهم عند سماع القرآن ، وهو العبرة والاستعبار ، والدموع الغزار

ثم بين تعالى ما يكون من مقالهم ، بعد بيان ما يكون من حالهم ، فقال ﴿ يقولون : ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ﴾ أى يقولون هذا القول يريدون به إنشاء الايمان . والتضرع إلى الله تعالى بأن يقبله منهم ويكتبهم مع أمة محمد ﷺ ، الذين جعلهم الله تعالى كالرسل شهداء على الناس ، وإنما يقولون ذلك لأنهم كانوا يعلمون من كتبهم ، أو مما يتناقلونه عن سلفهم ، أن النبى الاخير الذى يكمل الله به الدين يكون متبعوه شهداء على الناس ، أو المعنى أنهم بدخولهم فى هذه الامة يكتبون من الشاهدين ، فذكر الله الامة بأشرف أوصافها . قال ابن عباس (رض) ان الشاهدين هنا هم الشهداء فى قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وروى عنه أنه قال : هم محمد ﷺ وأمته ، أنهم شهدوا أنه قد بلغ ، وأن الرسول قال : « قد بلغت » كأنه يقول : إن الشهادة للرسل تستلزم الشهادة على من خالفهم ، وإلا كان هذا التفسير غير ظاهر ، لان الشهادة على المرء ضد الشهادة له . والحق أن الشهادة هنا يراد بها أن هذه الامة تشهد على

الأمم يوم القيامة ، وتكون حجة على المشركين والمبطلين لكونها مظهراً لدين الله الحق الذي جحدوه أو ضلوا عنه . وقد حققنا القول في بيان معنى الشهداء في تفسير (١٤٣:٢ لتكونوا شهداء على الناس) — في ص ٤ — ٧ ج ٢ وتفسير (٤ :٦٨ ومن يطع الله والرسول) في (ص٢٤٥ ج ٥ تفسير)

﴿وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين﴾. هذا تتمة قولهم، والمعنى أي مانع يمنعنا من الإيمان بالله وحده وبما جاءنا من الحق على لسان هذا الرسول، بعد أن ظهر لنا أنه البارقليط روح الحق الذي بشر به المسيح والحال أننا نطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين، الذين صلحت أنفسهم بالعقائد الصحيحة، والفضائل الكاملة، والعبادات الخالصة، والمعاملات المستقيمة، وهم أتباع هذا النبي الكريم الذين رأينا أثر صلاحهم بأعيننا بعد ما كان من فسادهم في جاهليتهم ما كان؟ أي لا مانع يمنعنا من هذا الإيمان بعد تحقيق موجبه، وقيام سببه. فسروا القوم الصالحين بأصحاب الرسول، وهو متعين بالنسبة إلى من آمن من نصارى الحبشة. وكل من سار على طريقهم يعد منهم و يحشر معهم.

﴿فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين﴾ أي فجزاهم الله تعالى وأعطاهم من الثواب بقولهم الذي عبروا به عن إيمانهم وإخلاصهم بساتين وحدائق في دار النعيم تجري من تحت أشجارها الأنهار يخلدون فيها، فلا هي تسلب منهم ولا هم يرغبون عنها و يتركونها. وذلك النوع من الثواب جزاء جميع المحسنين في سيرتهم وأعمالهم من أهل الايمان. وقد علم من الآيات الأخرى أن في تلك الجنات من الدور والقصور والنعيم الروحاني والرضوان الإلهي ما لا يمكن أن يعبر عنه الكلام و يحيط به الوسط في هذا العالم المخالف لذلك العالم في حقيقته وخواصه (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون)

وهاك ماورد في أسباب نزول هذه الآيات عن أهل الأثر :

أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد في قوله (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) قال هم الوفد الذين جاءوا مع جعفر وأصحابه من أرض الحبشة .

وأخرج ابن أبي حاتم عن عطاء قال : ماذكر الله به النصارى قال : هم ناس من الحبشة آمنوا إذ جاءتهم مهاجرة المؤمنين فذلك لهم .

وأخرج النسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه عن عبد الله بن الزبير قال : نزلت هذه الآية في النجاشي وأصحابه (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع)

وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم وأبو نعيم في الحلية والواحدي من طريق ابن شهاب قال : أخبرني سعيد بن المسيب وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام وعروة بن الزبير قالوا « بعث رسول الله ﷺ عمرو بن أمية الضمري وكتب معه كتاباً إلى النجاشي ، فقدم على النجاشي فقرأ كتاب رسول الله ﷺ ثم دعا جعفر بن أبي طالب والمهاجرين معه ، وأرسل النجاشي إلى الرهبان والقسيسين فجمعهم ، ثم أمر جعفر بن أبي طالب أن يقرأ عليهم القرآن فقرأ عليهم سورة مريم فآمنوا بالقرآن وفاضت أعينهم من الدمع ، وهم الذين أنزل فيهم (ولتجدن أقربهم مودة — إلى قوله — من الشاهدين)

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن سعيد بن جبير في قوله (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا) قال هم رسل النجاشي الذين أرسل باسلامه واسلام قومه ، كانوا سبعين رجلا اختارهم من قومه الخير فالخير في الفقه والسن . وفي لفظ : بعث من خيار أصحابه إلى رسول الله ﷺ ثلاثين رجلا ، فلما أتوا رسول الله ﷺ دخلوا عليه فقرأ عليهم سورة يس ، فبكوا حين سمعوا القرآن وعرفوا أنه الحق ، فأنزل الله فيهم (ذلك بأنهم منهم قسيسين ورهبانا) الآية . ونزلت هذه الآية فيهم أيضا (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون — إلى قوله — أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا) .

وأخرج ابن أبي شيبة وأبو الشيخ عن عروة قال : كانوا يرون أن هذه الآية نزلت في النجاشي (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) قال : إنهم كانوا برابين يعني ملاحين قدموا مع جعفر بن أبي طالب من الحبشة فلما قرأ عليهم رسول الله ﷺ القرآن آمنوا وفاضت أعينهم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا

رجعتم إلى أرضكم انتقلتم عن دينكم » فقالوا : ان نتقلب عن ديننا . فأنزل الله ذلك من قولهم (و إذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول)

وأخرج أبو الشيخ عن قتادة قال : ذكر لنا أن هذه الآية نزلت فى الذين أقبلوا مع جعفر من أرض الحبشة وكان جعفر لحق بالحبشة هو وأربعون معه من قريش وخمسون من الاشعريين ، منهم أربعة من علك أكبرهم أبو عامر الاشعرى وأصغرهم عامر . فذكر لنا أن قريشا بعثوا فى طلبهم عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد، فأتوا النجاشى فقالوا : إن هؤلاء قد أفسدوا دين قومهم . فأرسل إليهم فجاءوا فسألهم، فقالوا : بعث الله فينا نبيا كما بعث فى الأمم قبلنا يدعونا إلى الله وحده ويأمرنا بالمعروف وينهانا عن المنكر ، ويأمرنا بالصلة وينهانا عن القطيعة ، ويأمرنا بالوفاء وينهانا عن النكث وإن قومنا بغوا علينا وأخرجونا حين صدقناه وآمنا به ، فلم نجد أحداً نلجأ اليه غيرك . فقال معروفا . فقال عمرو وصاحبه : إنهم يقولون فى عيسى غير الذى تقول . قال : وماتقولون فى عيسى ؟ قالوا نشهد أنه عبد الله ورسوله وكلمته وروحه ولدته عذراء بتول. قال ما أخطأتم . ثم قال لعمرو وصاحبه : لولا أنكما أقبلتما فى جوارى لفعلت بكما[1] وذكر لنا أن جعفر وأصحابه إذ أقبلوا جاء أولئك معهم فآمنوا بمحمد ﷺ قال قائل لو قد رجعوا إلى أرضهم لحقوا بدينهم ، فحدثنا أنه قدم مع جعفر سبعون منهم فلما قرأ عليهم نبى الله ﷺ القرآن فاضت أعينهم

وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن السدى قال : بعث النجاشى إلى رسول الله ﷺ اثنى عشر رجلا سبعة قسيسين وخمسة رهبانا ينظرون اليه ويسألونه فلما لقوه وقرأ عليهم ما أنزل الله بكوا وآمنوا . وأنزل الله فيهم (و إذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) الآية

وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال « كان رسول الله ﷺ وهو بمكة يخاف على أصحابه من المشركين فبعث جعفر بن أبى طالب وابن مسعود وعثمان بن مظعون فى رهط من أصحابه إلى النجاشى ملك الحبشة . فلما بلغ المشركين بعثوا عمرو بن العاص فى رهط منهم ذكروا أنهم

(١) أى لعاقبتكما

سبقوا أصحاب رسول الله ﷺ إلى النجاشي فقالوا : إنه قد خرج فينا رجل سفه عقول قريش وأحلامها زعم أنه نبي . وإنه بعث اليك رهطا ليفسدوا عليك قومك فأحببنا أن نأتيك ونخبرك خبرهم . قال إن جاءونى نظرت فيما يقولون . فلما قدم أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا إلى باب النجاشي قالوا : استأذن لأولياء الله ، فقال ائذن لهم، فمرحبا بأولياء الله . فلما دخلوا عليه سلموا ، فقال الرهط من المشركين : ألم تر أيها الملك أنا صدقناك وأنهم لم يحيوك بتحيتك التى تحيا بها . فقال لهم : مايمنعكم أن تحيونى بتحيتى ؟ قالوا إنا حييناك بتحية أهل الجنة وتحية الملائكة . فقال لهم : مايقول صاحبكم فى عيسى وأمه ؟ قالوا يقول عبد الله ورسوله وكلمة من الله وروح منه ألقاها إلى مريم ، ويقول فى مريم إنها العذراء الطيبة البتول قال فأخذ عوداً من الأرض فقال : مازاد عيسى وأمه على ماقال صاحبكم هذا العود[1] فكره المشركون قوله وتغيرت له وجوههم فقال : هل تقرءون شيئاً مما أنزل عليكم ؟ قالوا نعم قال : فاقرؤا ، فقرؤا ــ وحوله القسيسون والرهبان وسائر النصارى ــ فجعلت طائفة من القسيسين والرهبان كلما قرؤا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق . قال الله تعالى (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون* وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق)

هذا وإن المحدثين يجمعون بين أمثال هذه الروايات بتعدد الوقائع فان لم يمكن الجمع اعتمدوا على ما كان أقوى سنداً

ذكر هذه الروايات الحافظ السيوطي فى الدر المنثور . وذكر رواية أخرى أخرجها الطبراني مختصرة والبيهقي فى الدلائل مطولة عن سلمان الفارسى (رض) فى سبب إسلامه . ملخصها أنه كان مجوسيا وظفر ببعض عباد النصارى المنقطعين فى بعض الجبال وسافر معهم من بلاده إلى الموصل، وهناك اتصلوا بعباد مثلهم ولقوا رجلا كان منقطعاً للعبادة فى كهف عظموه كثيراً ، ووعظهم هو وعظاً بليغا . ذكر فيه أن عيسى كان رسولا لله وعبداً أنعم عليه فشكر ذلك له . وكان الرجل لا يخرج من الكهف إلا يوم الأحد . ثم سافر العابد وسافر معه سلمان إلى بيت المقدس . وهناك

(١) أى مثل هذا العود فى الصغر

شفى الله على يده مقعداً ، وقد وعظ سلمان قبل فراقه فذكر الجنة والنار و بعثة نبى من تهامة صفاته كيت وكيت وأوصاه بالايمان . ثم فارقه فلم يستطع إدراكه فلقى ركبا من الحجاز حملوه إلى المدينة فباعوه فيها ، ولما لقى النبى ﷺ ورأى العلامات فيه آمن وكاتب وساعده ﷺ بالمال على شراء نفسه. وأن الآيات نزلت فى أصحابه الذين صحبهم ، والرواية ضعيفة وحمل الآيات عليها بعيد .

(٨٩) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

بعد أن بين الله تعالى فى آخر الآية السابقة أن ما أثاب به أولئك النصارى الذين آمنوا بالرسول الأعظم ﷺ هو جزاء جميع المحسنين عنده الذين آمنوا كإيمانهم وخشعوا للحق كخشوعهم: عقب عليه بجزاء المسيئين إلى أنفسهم بالكفر والتكذيب على سنة القرآن فى الجمع بين الوعد والوعيد فقال :

﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا﴾ الدالة على وحدانيتنا وصدق رسولنا فيما يبلغه عنا ﴿أولئك أصحاب الجحيم﴾ أى أولئك دون غيرهم هم أصحاب تلك النار العظيمة الملازمون لها الذين ليس لهم مثوى سواها أعاذنا الله منها .

(٩٠) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٩١) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ .

بدأ الله تعالى هذه السورة بآيات من أحكام الحلال والحرام والنسك — ومنها حل طعام أهل الكتاب والتزوج منهم ، وأحكام الطهارة والعدل ، ولو فى الاعداء والمبغضين . ثم جاء بهذا السياق الطويل فى بيان أحوال أهل الكتاب

ومحاجتهم ، فكان أوفى وأتم ما ورد فى القرآن من ذلك ، ولم يتخلله إلا قليل من آيات الاحكام والوعود والعظات بينا مناسبتها له فى مواضعها وهذه الآيات عود إلى أحكام الحلال والحرام والنسك التى بدئت بها السورة ، ويتلوها العود إلى محاجة أهل الكتاب كما علمت ، فمجموع آيات السورة فى هذين الموضوعين . وإنما لم تجعل آيات الاحكام كلها فى أول السورة وتجعل الآيات فى أهل الكتاب متصلا بعضها ببعض فى باقيها لما بيناه غير مرة من حكمة مزج المسائل والموضوعات فى القرآن من حيث هو مثاني تتلى دائما للاهتداء بها ، لا كتابا فنياً ولا قانونا يتخذ لأجل مراجعة كل مسألة من كل طائفة من المعانى فى باب معين

على أن فى نظمه وترتيب آيه من المناسبة بين المسائل المختلفة مايدهش أصحاب الافهام الدقيقة بحسنه وتناسقه ، كما ترى فى مناسبة هذه الآيات لما قبلها مباشرة ، زائداً على ماعلمت آنفاً من مناسبتها لمجموع ما تقدمها من أول السورة إلى هنا

ذلك أنه تعالى ذكر أن النصارى أقرب الناس مودة للذين آمنوا ، وذكر من سبب ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا ، فكان من مقتضى هذا أن يرغب المؤمنون فى الرهبانية ويظن الميالون للتقشف والزهد أنها مرتبة كمال تقربهم إلى الله تعالى وهى إنما تتحقق بتحريم التمتع بالطيبات طبعاً من اللحوم والادهان والنساء، إما دائما كامتناع الرهبان من الزواج البتة، وإما فى أوقات معينة كأنواع الصيام التى ابتدعوها ، وقد أزال الله تعالى هذا الظن ، وقطع طريق تلك الرغبة بقوله عز من قائل :

﴿ يا أيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ﴾ أى لاتحرموا على أنفسكم ما أحل الله لكم من الطيبات المستلذة بأن تتعمدوا ترك التمتع بها تنسكا وتقربا إليه تعالى . ولا تعتدوا فيها بتجاوز حد الاعتدال إلى الاسراف الضار بالجسد كالزيادة على الشبع والرى فهو تفريط ، أو تجاوز الأخلاق والآداب النفسية . كجعل التمتع بلذاتها أكبر همكم ، أو شاغلا لكم عن معالى الأمور من العلوم والأعمال النافعة لكم ولأمتكم . وهذا معنى قوله (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) أو - ولا تعتدوها هى - أى الطيبات المحللة ، بتجاوزها إلى الخبائث المحرمة ، فالاعتداء يشمل الأمرين الاعتداء فى الشىء نفسه واعتداء هو بتجاوزه إلى غيره مما ليس من جنسه . وقد

حذف المفعول فى الآية فلم يقل فلا تعتدوا فيها — أو فلا تعتدوها — كما قال (تلك حدود الله فلا تعتدوها) ليشمل الأمرين اعتداء الطيبات نفسها إلى الخبائث والاعتداء فيها بالاسراف ، لأن حذف المعمول يفيد العموم. ثم علل النهي بما ينفر عنه فقال ﴿ إن الله لا يحب المعتدين ﴾ الذين يتجاوزون حدود شريعته ، وسنن فطرته ولو بقصد عبادته. وتحريم الطيبات المحللة قد يكون بالفعل ، من غير التزام بيمين ولا نذر ، وقد يكون بالتزام وكلاهما غير جائز ، والالتزام قد يكون لاجل رياضة النفس وتهذيبها بالحرمان من الطيبات ، وقد يكون لارضاء بادرة غضب ، باغاظة زوجة أو والد أو ولد كمن يحلف بالله بالطلاق أنه لا يأكل من هذا الطعام (ومثله ما فى معناه من المباحات) أو يلتزم ذلك بغير الحلف والنذر من المؤكدات . ومن هذا الصنف من يقول: إن فعل كذا فهو بريء من الاسلام ، أو من الله ورسوله . وكل ذلك مذموم ولا يحرم على أحد شيء يحرمه على نفسه بهذه الأقوال. وفى الايمان وكفارتها خلاف بين العلماء سيأتى بيانه

وأما ترك الطيبات البتة كما تترك المحرمات — ولو بغير نذر ولا يمين — تنسكا وتعبداً لله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، فهو محل شبهة فتن بها كثير من العباد والمتصوفة ، فكان من بدعهم التركية ، التى تضاهى بدعهم العملية ، وقد اتبعوا فيها سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعا بذراع ، كعباد بني اسرائيل ورهبان النصارى وهؤلاء أخذوها عن بعض الوثنيين كالبراهمة الذين يحرمون جميع اللحوم ، ويزعمون أن النفس لا تزكو ولا تكمل إلا بحرمان الجسد من اللذات ، وقهر الارادة بشاق الرياضات ، وكانوا يحرمون الزينة كما يحرمون النعمة ، فيعيشون عراة الأجسام ولا يستعملون الأوانى لأطعمتهم ، بل يستغنون عنها بورق الشجر . وقد أرجعهم انتشار الاسلام فى الهند عن بعض ذلك . ولا يزال الجم الغفير منهم يمشون فى الأسواق والشوارع عراة ليس على أبدانهم إلا ما يستر السوءتين فقط ، و يعبرون عن ذلك بكلمة « السبيلين » العربية التى يستعملها الفقهاء لأنهم أخذوها — كما يظهر — عن المسلمين الذين كانوا يجبرونهم على ستر عوراتهم . ومنهم من يشد فى وسطه إزاراً

بكيفية يرى بها باطن فخذه ، والرجال والنساء فى قلة الستر سواء ، فترى النساء فى أسواق المدن مكشوفات البطون والظهور والسوق والأفخاذ ، ومنهن من تضع على عاتقها ملحفة تستر شطر بدنها الأعلى ويبقى الجانب الآخر مكشوفا

وجملة القول أن تحريم الطيبات والزينة وتعذيب النفس من العبادات المأثورة عن قدماء الهنود فاليونان ، وقلدهم فيها أهل الكتاب ولاسيما النصارى فانهم على تفصيهم من شريعة التوراة الشديدة الوطأة ، وعلى اباحة مقدسهم وامامهم بولس لهم جميع مايؤكل ويشرب ، إلا الدم المسفوح وماذبح للاصنام ، قد شددوا على أنفسهم وحرموا عليها مالم تحرمه الكتب المقدسة عندهم ، على مافيها من الشدة والمبالغة فى الزهد

ثم أرسل الله تعالى خاتم النبيين والمرسلين بالاصلاح الأعظم ، فأباح للبشر على لسانه الزينة والطيبات ، ووضع عنهم اصرهم والأغلال التى كانت عليهم ، وأرشدهم إلى اعطاء البدن حقه والروح حقها ، لان الانسان مركب من روح وجسد ، فيجب عليه العدل بينهما وهذا هو الكمال البشرى. فكانت الأمة الاسلامية بذلك أمة وسطا صالحة للشهادة على جميع الأمم وأن تكون حجة الله عليها ، كما تقدم بيان ذلك فى أول الجزء الثانى من هذا التفسير ، وبذلك كانت جديرة بالبحث عن أسرار الخلق ومنافعه ، وتسخير قوى الأرض والجو للتمتع بنعم الله فيها مع الشكر عليها ، ولكنها قصرت فى ذلك ثم انقطعت عن السير فى طريقه بعد أن قطع سلفها شوطا واسعا فيه

ولما كان حب المبالغة والغلو من دأب البشر وشنشنتهم فى كل شؤونهم ما من شىء الا ويوجد من يميل الى الافراط فيه ، كما يوجد من يميل الى التفريط — استشار بعض الصحابة رضى الله عنهم نبى الرحمة صلى الله عليه وآله وسلم فى تحريم الطيبات والنساء على أنفسهم ، وتركها بعضهم من غير استشارة ، اشتغالا عنها بصيام النهار وقيام الليل ، فنهاهم عن ذلك . وأنزل الله تعالى هذه الآية وما فى معناها من الآيات ، فى تحريم الخبائث ، والمنة بحل الطيبات ، وبين ذلك الرسول ﷺ بقوله وفعله أحسن البيان

واننا نذكر هنا بعض الأخبار والآثار المروية فى ذلك لتكون حجة على أهل الغلو فى هذا الدين ، الذين تركوا هدايته السمحة إلى تشديد الغابرين ،

وصاروا يعدون زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق خاصة بالكافرين، حتى كأن المشارك لهم فيها خارج عن هدى المؤمنين ، وهاك ما ورد فى هذه الآية من التفسير المأثور ، وسيأتى فى تفسير سورة الاعراف [1] وغيرها مايزيدك نوراً على نور.

أخرج الترمذى وحسنه وابن جرير وابن أبى حاتم وابن عدى فى الكامل والطبرانى وابن مردويه عن ابن عباس أن رجلا أتي النبى ﷺ فقال « يارسول الله انى إذا أكلت اللحم انتشرت للنساء . وأخذتنى شهوتى ، وانى حرمت على اللحم فنزلت (ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس فى قوله (ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال « نزلت هذه الآية فى رهط من الصحابة قالوا : نقطع مذاكيرنا ونترك شهوات الدنيا ونسيح فى الأرض كما تفعل الرهبان . فبلغ ذلك النبى ﷺ فأرسل إليهم فذكر لهم ذلك فقالوا نعم ، فقال النبى ﷺ : لكنى أصوم وأفطر ، وأصلى وأنام ، وانكح النساء ، فمن أخذ بسنتى فهو مني ، ومن لم يأخذ بسنتى فليس منى »

وأخرج عبد بن حميد وأبو داود فى مراسيله وابن جرير عن أبي مالك فى قوله (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال نزلت فى عثمان بن مظعون وأصحابه. كانوا حرموا على أنفسهم كثيراً من الشهوات والنساء وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية

وأخرج البخارى ومسلم عن عائشة « أن ناسا من أصحاب النبى ﷺ سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله فى السر [2] فقال بعضهم : لا آكل اللحم ، وقال بعضهم

(١) أى عند تفسير قوله (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا ، خالصة يوم القيامة)

(٢) أى عن عبادته إذ لم يكتفوا بما كان يعمله على أعينهم من أداء الفرائض والسنن الرواتب ، واعتقدوا أن الكمال أن يزيدوا على ذلك ، وانه لا بد أن يكون للرسول زيادات يخفيها عنهم ، رحمة بهم وتخفيفا عليهم . ومن ذلك نوم ابن عباس عند خالته ميمونة زوج النبى ﷺ ليرى صلاته فى الليل

لا أتزوج النساء ، وقال بعضهم لا أنام على فراش . فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال ما بال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا ؟ لكني أصوم وأفطر وأنام وأقوم وآكل اللحم وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني »

وأخرج البخاري ومسلم وابن أبي شيبة والنسائي وابن أبي حاتم وابن حبان والبيهقي في سننه وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن مسعود قال « كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس معنا نساء فقلنا : ألا نستخصي ؟ فنهانا رسول الله ﷺ عن ذلك ورخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل [1] ثم قرأ عبد الله (يا أيها الذين آمنو لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين)

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير وابن المنذر عن أبي قلابة قال: أراد أناس من أصحاب رسول الله ﷺ أن يرفضوا الدنيا ويتركوا النساء ويترهبوا فقام رسول الله ﷺ فغلظ فيهم المقالة ثم قال « إنما هلك من كان قبلكم بالتشديد، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، فأولئك بقاياهم في الديار والصوامع، فاعبدوا الله ولا تشركوا به ، وحجوا واعتمروا واستقيموا يستقم بكم » قال : ونزلت فيهم (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية

وأخرج عبد الرازق وابن جرير عن قتادة في قوله (لا تحرموا طيبات ما أحل

---

(١) هذا نكاح المتعة أجازه النبي ﷺ في السفر ثم حرمه ؛ ثم أجازه ثم حرمه على التأبيد . وكانت حكمة إجازته أنهم كانوا يزنون في الجاهلية فشق عليهم البعد عن النساء في الغزو ، حتى عزم أقوياء الايمان على الجب والخصاء ، وخيف على الضعفاء الزنا، وناهيك بما يتبعه من المفاسد. فكانت المتعة تربية للفريقين وسيراً تدريجيا إلى الحياة الزوجية الكاملة التي يتحقق بها احصان كل من الزوجين للآخر ويتعاونان بها على مقصدها الفطري وهو النسل . والمتعة ليس فيها هذا المعنى ، وإنما أبيحت للضرورة ومنع مفاسد الزنا الكثيرة ومضار اختلاف عدة رجال إلى امرأة واحدة

الله لكم) قال نزلت فى أناس من أصحاب النبي ﷺ أرادوا أن يتخلوا من الدنيا ويتركوا النساء ويتزهدوا منهم على بن أبى طالب وعثمان بن مظعون

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة فى قوله (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ماأحل الله لكم) قال ذكر لنا أن رجالا من أصحاب رسول الله ﷺ رفضوا النساء واللحم، وأرادوا أن يتخذوا الصوامع . فلما بلغ ذلك رسول الله ﷺ قال : «ليس فى دينى ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع» وأخبرنا «أن ثلاثة نفر على عهد رسول الله ﷺ اتفقوا، فقال أحدهم: أما أنا فأقوم الليل لاأنام ، وقال أحدهم أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر ، وقال الآخر : أما أنا فلا آتى النساء فبعث رسول الله ﷺ اليهم فقال : ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا ؟ قالوا ، بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير - قال لكنى أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآتى النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى . وكان فى بعض القراءة فى الحرف الأول من رغب عن سنتك فليس من أمتك وقد ضل سواء السبيل » (١)

وأخرج ابن أبى شيبة وابن جرير عن أبى عبد الرحمن قال : قال النبي ﷺ « لا آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا »

وأخرج ابن جرير عن السدى قال « إن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ثم قام ولم يزدهم على التخويف، فقال ناس من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا عشرة ، منهم على بن أبى طالب وعثمان بن مظعون : ماحقنا إن لم نحدث عملا ؟ فان النصارى قد حرموا على أنفسهم فنحن نحرم ، فحرم بعضهم أكل اللحم والودك (٢) وأن يأكل بالنهار، وحرم بعضهم النوم ، وحرم بعضهم النساء فكان عثمان بن مظعون ممن حرم النساء وكان لايدنو من أهله ولا يدنون منه . فأتت امرأته عائشة - وكان يقال لها الحولاء - فقالت لها عائشة ومن حولها من نساء النبي ﷺ

---

(١) هذه الرواية ليس لها سند ، وهى مروية عن مجهول ، فان كان لها أصل فالمراد أن هذا حديث قدسى حسبه الراوى آية قرآنية

(٢) الودك الدهن والدسم من اللحم والشحم

مابالك ياحولاء متغيرة اللون لا تمتشطين ولا تتطيبين؟ فقالت: وكيف أتطيب وأمتشط وما وقع على زوجي ولا رفع عني ثوبا منذ كذا وكذا: فجعلن يضحكن من كلامها فدخل رسول الله ﷺ وهن يضحكن فقال: مايضحككن؟ قالت يارسول الله الحولاء سألتها عن أمرها فقالت: مارفع عني زوجي ثوبا منذ كذا وكذا، فأرسل اليه فدعاه فقال: مابالك ياعثمان؟ ـ قال إني تركته لله لكي أتخلى للعبادة ـ وقص عليه أمره، وكان عثمان قد أراد أن يجب نفسه ـ فقال رسول الله ﷺ «أقسمت عليك إلا رجعت فواقعت أهلك؟ فقال: يارسول الله إني صائم! قال: أفطر ـ قال فأفطر وأتى أهله. فرجعت الحولاء إلى عائشة وقد اكتحلت وامتشطت وتطيبت فضحكت عائشة فقالت: مابالك ياحولاء؟ فقالت: إنه أتاها أمس. فقال رسول الله ﷺ: ما بال أقوام حرموا النساء والطعام والنوم؟ ألا إني أنام وأقوم وأفطر وأصوم وأنكح النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني. فنزلت (يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ماأحل الله لكم ولا تعتدوا) يقول لعثمان «لا تجب نفسك فان هذا هو الاعتداء» وأمرهم أن يكفروا أيمانهم فقال (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) الآية

وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن مجاهد قال: أراد رجال منهم عثمان بن مظعون وعبد الله بن عمرو أن يتبتلوا ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح فنزلت (ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ماأحل الله لكم) والآية التي بعدها

وأخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن عكرمة أن عثمان بن مظعون وعلى بن أبي طالب وابن مسعود والمقداد بن الأسود وسالما مولى أبي حذيفة وقدامة تبتلوا، فجلسوا في البيوت واعتزلوا النساء ولبسوا المسوح وحرموا طيبات الطعام واللباس إلا مايأكل ويلبس أهل السياحة من بني إسرائيل. وهموا بالاختصاء واجمعوا لقيام الليل وصيام النهار فنزلت (ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ماأحل الله لكم) الآية، فلما نزلت بعث اليهم رسول الله ﷺ فقال «إن لأنفسكم حقاً وإن لأعينكم حقا وإن لأهلكم حقاً، فصلوا وناموا، وصوموا وأفطروا، فليس منا من ترك سنتنا فقالوا اللهم صدقنا واتبعنا ماأنزلت مع الرسول»

وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن زيد بن أسلم «أن عبدالله بن رواحة ضافه ضيف من أهله وهو عند النبي ﷺ ثم رجع إلى أهله فوجدهم لم يطعموا ضيفهم انتظارا له فقال لامرأته: حبست ضيفي من أجلي؟ هو حرام على. فقالت امرأته: هو على حرام، قال الضيف: هو على حرام. فلما رأى ذلك وضع يده وقال: كلوا بسم الله، ثم ذهب إلى النبي ﷺ فأخبره، فقال النبي ﷺ: قد أصبت» فأنزل الله (يا أيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

وأخرج البخارى والترمذى والدارقطنى عن أبى جحيفة قال «آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبى الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها ما شأنك؟ قالت أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة فى الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال: كل فانى صائم، قال: ما أنا بآكل حتى تأكل. فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، قال نم، فنام ثم ذهب يقوم فقال: نم. فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن، فصليا، فقال له سلمان: إن لربك عليك حقا ولنفسك عليك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فأعط كل ذى حق حقه. فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال: صدق سلمان»

وأخرج البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال لى رسول الله ﷺ «ألم أُخْبَر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟. قلت: بلى يارسول الله، قال: فلا تفعل صم وافطر، وقم ونم، فان لجسدك عليك حقا، وإن لعينك عليك حقا، وإن لزوجك عليك حقا، وإن لزَوْرك(١) عليك حقا. وإن بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام: فان لك بكل حسنة عشر أمثالها، فان ذلك صيام الدهر كله - قلت إنى أجد قوة قال: فصم صيام نبى الله داود ولا تزد عليه - قلت: وما كان صيام نبى الله داود؟ قال نصف الدهر» (٢)

نقلنا هذه الأخبار والآثار من الدر المنثور وتركنا بعض الروايات فى معناها.

---

(١) الزور بالفتح الزائرون (٢) أى يصوم يوما ويفطر يوما كما فى رواية أخرى

وفيما ذكرناه الموقوف والمرفوع والصحيح والضعيف ، ومجموعها حجة لانزاع فيها

فان قيل : إن المأثور عن الخلفاء الراشدين أبى بكر وعمر وعلى (رض) وعن غيرهم من كبار الصحابة والتابعين أنهم كانوا فى غاية التقشف وتعمد ترك الطيبات من الطعام والشراب وكذا اللباس الحسن ، فكيف تركوا مازعمت أنه الأفضل من اعطاء البدن حقه - كاعطاء الروح حقها - بالتمتع بالطيبات من غير اسراف ؟ فالجواب أن المأثور عن أهل اليسار من الصحابة أنهم كانوا كما ذكرنا . وأهل الافتقار حالهم معلوم والله تعالى يقول (لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله) الآية . وأما الخلفاء الثلاثة فكانوا يتعمدون التقشف ليكونوا قدوة لعمالهم ولسائر الفقراء والضعفاء . وقد كان المفروض لأبى بكر وعمر (رض) فى بيت المال قدر المفروض لأوساط المهاجرين ، لا لأعلاهم ، كآل بيت الرسول (ع.م) ولا لأدناهم كالموالى . ولا حجة فيمن بعدهم . فالصوفية والزهاد يتتبعون مانقل عن بعض الصحابة والتابعين من التقشف ويزعمون أن مقتضى الدين الاسلامى أن يكون الناس كلهم كذلك ، كما أن أهل السعة والترف يجمعون مانقل عن موسرى السلف من التوسع فى المباحات ، ويجعلونه حجة لإسرافهم . وخير الأمور الوسط ، فراجع تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) والقاعدة العامة قوله تعالى فى وصف خيار هذه الأمة الوسط (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما)

﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا﴾ هذا تصريح بالأمر بضد مقتضى النهى الذى قبله ، أى كلوا مما رزقكم الله تعالى إياه حال كونه حلالا فى نفسه غير داخل فيما حرمه عليكم -من الميتة بأنواعها والدم المسفوح ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله - وحلالا فى طريقة كسبه وتناوله ، بأن لايكون ربا أو سحتا أو غصبا أو سرقة ومن الناس من يقول إن الرزق فى عرف الشرع ماملك ملكا صحيحا ، لا كل ما انتفع به الانسان ، فلا يحتاج إلى هذا القيد - وحال كونه مستلذاً غير مستقذر فى نفسه أو لفساد طرأ عليه كالطعام المنتن .

والمراد بالأكل التمتع فيدخل فيه الشرب مما كان حلالا غير مسكر ولا ضار طيباً غير مستقذر فى نفسه أو بفساده أو نجاسة طرأت عليه . وإنما عبر بالأكل لأنه

هو الغالب ، كما عبر به في مثل قوله (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وهو يعم كل ما ينتفع به من طعام وشراب ولباس ومتاع ومأوى ، وكثيراً ما تطلق العرب الخاص فتريد به العام وما تطلق العام فتريد به الخاص ، ويعرف ذلك بالسياق والقرائن

الأمر ههنا للوجوب لا للإباحة ، فهو ليس من الأمر بالشيء بعد النهي عنه المفيد للإباحة فقط ، كقوله (فإذا حللتم فاصطادوا) وإنما هو تصريح بأن امتثال النهي عن تحريم الطيبات لا يتحقق إلا بالانتفاع بها فعلا ، إذ ليس المراد بتحريمها المنهي عنه تحريمها بمجرد القول أو بالاعتقاد ، بل المراد به أولا وبالذات الامتناع منها عمداً تقربا إلى الله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، أو إضعافا للجسد توهما أن إضعافه يقوي الروح ، أو لغير ذلك من الأسباب والعلل ، كمن يحرم على نفسه شيئاً بنذر لجاج أو يمين . وكل هذا مما لا يزال يبتلى به كثير من المسلمين ، دع ما كانت تحرمه الجاهلية على أنفسها من الانعام أو نسلها تكريما لها لكثرة نتاجها ، أو تعظيما لصنم تسيبها له ، كما تراه مبينا في سورة الانعام التي بعد هذه السورة

وحكمة النهي عن ذلك أن الله تعالى يحب من عباده أن يقبلوا نعمه ويستعملوها فيما أنعم بها لأجله ويشكروا له ذلك ، ويكره لهم أن يجنوا على الفطرة التي فطرهم عليها ، فيمنعوها حقوقها ، وأن يجنوا على الشريعة التي شرعها لهم فيغلوا فيها بتحريم مالم يحرمه ، كما يكره لهم أن يفرطوا فيها باستباحة ما حرمه أو ترك ما فرضه ، ولأجل هذه الحكمة لم يكتف بالنهي عن تحريم الطيبات حتى صرح بالأمر باستعمالها والتمتع بها ، وقد بين تعالى غاية ذلك وحكمته التي أشرنا إليها بقوله (٢ : ١٧٢ يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) والشكر يكون بالقول والعمل ولذلك قارن النبي ﷺ بين هذه الآية في خطاب المؤمنين ، وما في معناها من خطاب المرسلين ، فقال «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا . وان الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين ، فقال (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم) وقال (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) «ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء : يارب يارب — ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فأني يستجاب له » رواه أحمد

ومسلم والترمذي وغيرهم ، وفي الحديث تعريض بالعباد وأهل السياحة من الامم السالفة الذين كانوا يرون ان روح العبادة التقشف والشعوذة ، حتى أنهم على تقشفهم ما كانوا يتحرون الحلال ، كأنهم يرون التقشف وتعذيب النفس يبيحان لهم ما عداها فيكونون أهلا لاستجابة دعائهم ، واستدل بعضهم بالحديث على كون المراد بالطيبات الحلال ميلا إلى ذلك المذهب البرهمي بل زعم بعضهم مثل ذلك في الآيات التي قرنت الحلال بالطيب فجعلوا الطيب تأكيداً للحلال

فامتثال هذا الامر وذلك النهي مما لا يتحقق إلا بالتمتع بما يتيسر من الطيبات فعلا بلا تأثم ولا حرج ، بل ينبغي للمؤمن أن يكون طيب النفس بذلك ملاحظا أنه من نعمة الله وفضله ، ومن أسباب مرضاته ومثوبته ، وأن مرضاته ومثوبته عليه تكون على حسب شهود المنتفع للنعم وشكره للمنعم ، وأعني بالشهود أن يحضر قلبه انه عامل بشرع الله ومقيم لسنة فطرته التي فطر الناس عليها وانه يجب أن يشكر له ذلك بالاعتراف والحمد والثناء كما شكره بالاعتقاد والاستعمال ، وبذلك يكون عاملا بالكتاب والحكمة

فعلم مما شرحناه ان امتناع امرىء من الطيبات التي رزقه الله اياها مع الداعية الفطرية للاستمتاع بها اثم يجنيه على نفسه في الدنيا و يستحق به عقاب الله في الآخرة ، بزيادته في دين الله قربات لم يأذن بها الله وبما يترتب على ذلك من اضاعة بعض حقوق الله وحقوق عباد الله كاضاعة حقوق امرأته أو عياله ، وناهيك به إذا انتصب قدوة لغيره ، فكان سببا لغلو بعض الناس في الدين وتحريمهم على أنفسهم وعلى من يقتدي بهم ما أحله الله تعالى : والتحريم والتحليل تشريع وهو حق من حقوق الربوبية، فمن انتحله لنفسه كان مدعيا للربوبية أو كالمدعي لها . ومن اتبع في ذلك فقد اتخذ ربا ، كما يؤخذ من تفسير النبي ﷺ لقوله تعالى (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) وسيأتي في موضعه من التفسير

﴿ واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ﴾ في الاكل وغيره ، فلا تفتاتوا عليه في تحريم ولا تحليل ، ولا تعتدوا حدوده فيما أحل ولا فيما حرم ، فان اتقاء سخطه في ذلك من لوازم ايمانكم به ، ومن اعتداء حدوده في الاكل والشراب الاسراف

فيهما ، فانه قال(كلوا واشربوا ولا تسرفوا ،إنه لايحب المسرفين) فمن جعل شهوة بطنه أكبر همه فهو من المسرفين ، ومن بالغ فى الشبع وعرض معدته وأمعاءه للتخم فهو من المسرفين ومن أنفق فى ذلك أكثر من طاقته ، وعرض نفسه لذل الدين أو أكل أموال الناس بالباطل ، فهو من المسرفين ، وما كان المسرف من المتقين

الأمر بالتقوى فى هذا المقام أوسع معنى وأعم فائدة من النهى عن الاسراف فى آية الأعراف التى أوردناها آنفا . فهو من باب الجمع بين حقوق الروح وحقوق الجسد . وبه يدفع إشكال من عساه يقول : إن الدين شرع لتزكية النفس ، والتمتع بالشهوات واللذات ، ينافى هذه التزكية وإن اقتصر فيه على المباحات ، وكم أفضى التوسع فى المباحات إلى المحرمات ؟ وقد ذكر تعالى أنه يقال فى الآخرة لأهل النار (أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) فكيف يكون الاستمتاع بالطيبات مطلوبا شرعا ؟ وكيف يحتاج فيه إلى أمر الشرع ، وهو مستغنى عنه باقتضاء الطبع ؟

وبيان الدفع : أن تزكية الأنفس إنما تكون بإيقافها عند حد الاعتدال ، واجتناب التفريط والإفراط ، وقد خلق الله الإنسان مركبا من روح ملكية وجسد حيوانى ، فلم يجعله ملكا محضا ، ولا حيوانا محضا ، وسخر له بهذه المزية جميع ما فى عالمه الذى يعيش فيه من المواد والقوى والأحياء ، وجعل من سننه فى خلقه أن تكون سلامة البدن وصحته من أسباب سلامة العقل وسائر قوى النفس، ولذلك حرم عليه مايضر بجسده ، كما حرم عليه ما يضر بروحه وعقله. ومن ضعف جسده عجز عن القيام بالصلاة والصيام والحج والجهاد والكسب الواجب عليه للنفقة على نفسه وعلى من تجب عليه نفقتهم ،وعلى مصالح أمته العامة . فان لم يعجز عن القيام بها كلها ، عجز عن بعضها ،أو عن الكمال فيها غالباً . كما أنه يقل نسله ويجىء قيئاً ضعيفاً أو ينقطع البتة ، ويكون بذلك مسيئا إلى نفسه و إلى الأمة . والتمتع بالطيبات من غير إسراف ولا اعتداء لحدود الله وسنن فطرته هو الذى يؤدى به حق الجسد وحق الروح ، و يستعان به على أداء حقوق الله وحقوق خلقه. فان صحبته التقوى فيه وفى غيره تتم التزكية المطلوبة .

لا ننكر مع هذا أن منع النفس من الشهوات المباحة أحيانا مما يستعان به على

تزكية النفس وتربية الإرادة، وحسبنا منه ماشرعه الله لنا من الصيام، وهو مما يدخل فى عموم التقوى فى هذا المقام، فانه سبحانه وتعالى بين لنا أن حكمة الصيام وسبب شرعه كونه مرجوا لتحصيل ملكة التقوى إذ قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقد بينا هذا بالتفصيل فى تفسير هذه الآية من الجزء الثانى وفى مواضع أخرى. فالصيام رياضة بدنية نفسية، وجمع بين حرمان النفس من لذاتها بقصد التربية، وبين تمتيعها بها توسلا إلى شكر النعمة والقيام بالخدمة. أما ماقيل من استغناء الناس بداعية الطبع عن أمر الشرع بهذا التمتع فهو مدفوع بما أحدثه حب الغلو فى كثير من الناس من الجناية على أبدانهم وعقولهم وأممهم بترك طيبات الطعام والنساء. وأما مايقال للكفار يوم القيامة (أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا) فمعناه أنهم جعلوا كل همهم من حياتهم الدنيا التمتع الجسدى ولو بالحرام، فلم يعطوا إنسانيتهم حقها بالجمع بينه وبين تقوى الله التى هى سبب النعيم الروحانى. وقد بين تعالى ذلك بقوله (والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم)

فتبين مما شرحناه فى تفسير الآيتين أن هدى القرآن فى الطيبات أى المستلذات هو ماتقتضيه الفطرة السليمة المعتدلة من التمتع بها مع الاعتدال والتزام الحلال، كهديه فى سائر الأشياء التى يسرف فيها بعض الناس ويقصر بعض. والاعتدال هو الصراط المستقيم الذى يقل سالكه: فأكثر الناس ينكبون عنه فى التمتع إلى جانب الإفراط والإسراف، فيكونون كالأنعام بل أضل لما يجنون به على أنفسهم، حتى قال بعض الحكماء: إن أكثر الناس يحفرون قبورهم بأسنانهم. يعنى أنهم لاسرافهم فى الطعام يصابون بأمراض تكون سببا لقصر آجالهم، وإسراع الهرم فيهم، والقليل من الناس ينحرفون عنه إلى جانب التفريط والتقصير، إما اضطرارا كالمقترين البائسين، وإما اختيارا كالزهاد المتقشفين، والتزام صراط الاعتدال المستقيم أعسر وأشق على النفس، وأدل على الفضيلة والعقل، وكل حزب بما لديهم فرحون

لا يخطر على بال المسرف أن يدعى أنه متبع هدى الدين فى إسرافه، وقصارى مايعتذر به عن نفسه — إذا عذل وعيب عليه إسرافه شرعا — أن يدعى أنه لم يتجاوز

حد ما أباحه الله له . وإذا قصد المعتدل اتباع الشرع بإقامة سنة الفطرة وإعطاء كل ذي حق حقه من جسده ونفسه وأهله ، وشكر الله على نعمه باستعمالها كما ينبغي، فقلما يفطن الناس لذلك منه ، ولا يكاد أحد يعده به كامل الدين معتصما بالفضيلة، فهي فضيلة لا رياء فيها ولا سمعة ، وإنما المفرطون بتعمد التقشف هم الذين كثيرا ما يفترون بأنفسهم ويفتتن الناس بهم ، فهم على انحرافهم عن صراط الدين، يدعون أو يدعى فيهم أنهم أكمل الناس في اتباع الدين

أعوز هؤلاء النص على دعوى كون الغلو في التقشف من الدين فتعلقوا ببعض وقائع الأحوال من سيرة فقراء السلف الصالح على تصريحهم بأن وقائع الأحوال في السنة لا يستدل بها لإجمالها وتطرق الاحتمال اليها ، فكيف إذا كانت وقائع من لا يحتج بقول أحد منهم ولا بفعله ؟

عقد أبو حامد الغزالي في إحيائه كتابا سماه (كتاب كسر الشهوتين) — شهوة البطن وشهوة الفرج — وطريقته أن يبدأ في كل موضوع بما ورد فيه من الآيات فالأخبار النبوية فالآثار السلفية ، وتراه لم يجد آية يبدأ بها موضوع (بيان فضيلة الجوع وذم الشبع) فبدأه بأحاديث أكثرها لا يعرف المحدثون له أصلا قط ، وبعضها ضعيف أو موضوع فمن هذه الأحاديث ما نذكره غير مسند إلى النبي ﷺ وهي:
(١) جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فان الاجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله ،وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من جوع وعطش (٢) لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه (٣) قيل يارسول الله أي الناس أفضل ؟ قال من قل مطعمه وضحكه ورضي بما يستر به عورته (٤) سيد الأعمال الجوع، وذل النفس لبس الصوف (٥) البسوا واشربوا وكلوا في أنصاف البطون فانه جزء من النبوة (٦) الفكر نصف العبادة، وقلة الطعام هي العبادة (٧) أفضلكم عند الله منزلة يوم القيامة أطولكم جوعا وتفكرا ، وأبغضكم عند الله كل نؤوم وشروب (٨) لا تميتوا القلب بكثرة الطعام والشراب فان القلب كالزرع يموت إذا كثر عليه الماء

قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء عند كل حديث من هذه الاحاديث إنه لم يجد له أصلا . وأقره المرتضى الزبيدي شارح الإحياء على ذلك

ومما أورده من المرويات فى كتب المحدثين حديث أسامة بن زيد الطويل فى وصف الزهاد الذى أوله عنده « إن أقرب الناس من الله عز وجل من طال جوعه وعطشه وحزنه فى الدنيا ، الأحفياء الاتقياء (ومنه) أكلوا العُلق ، ولبسوا الخرق ، شعثا غبرا ، يراهم الناس فيظنون أن بهم داء ، وما بهم داء ، و يقال إنهم قد خولطوا فذهبت عقولهم وما ذهبت عقولهم (وفى آخره) وإن استطعت أن يأتيك الموت و بطنك جائع وكبدك ظمآن فافعل فانك بذلك تدرك أشرف المنازل وتحل مع النبيين » الخ فهذا رواه أحمد فى الزهد وابن الجوزى فى الموضوعات فى إسناده حبان بن عبدالله ابن جبلة أحد الكذابين وهو منقطع وأكثر رجاله مجهولون ، وأسلوبه بعيد من أسلوب الرسول ﷺ وهو فى الكتب أطول منه فى الاحياء ، وفى الأوصاف تقديم وتأخير

وجملة القول : أنه لم يورد فى جملة تلك الأحاديث كلها من الصحاح إلا حديث « المؤمن يأكل فى معًى واحد والكافر يأكل فى سبعة أمعاء » هو فى البخارى بلفظ « يأكل المسلم فى معى واحد والكافر فى سبعة أمعاء » وفى مسلم والترمذى والنسائي بلفظ « المؤمن يشرب فى معى واحد » الخ وله قصة حملت الطحاوى وابن عبدالبر على القول بأنه خاص بكافر واحد لا عام . ولغيرهما فيه بضعة أقوال ، منها أنه مثل للمبالغة فى هم الكافر بالتمتع . وحديث عائشة « ماشبع رسول الله ﷺ ثلاثة أيام تباعا من خبز الحنطة حتى فارق الدنيا » وهو فى الصحيحين

وأما المعروف من سيرة الرسول ﷺ فهو أنه كان يأكل ماوجد ، فتارة يأكل أطيب الطعام كلحوم الأنعام والطير والدجاج ، وتارة يأكل أخشنه كخبز الشعير بالملح أو الزيت أو الخل ، وتارة يجوع وتارة يشبع ليكون قدوة للمعسر والموسر ، ولكنه ما كان يهمه أمر الطعام . وإنما كان يعني بأمر الشراب . ففى حديث عائشة فى الشمائل للترمذى « كان أحب الشراب إلى رسول الله ﷺ الحلو البارد » وفى سنن أبى داود « أنه كان يستعذب له الماء من بيوت السقيا (بضم السين عين أو قرية بينها و بين المدينة يومان) قال العلماء : يدخل فى ذلك الماء القراح والماء المحلى بالعسل أو نقيع التمر والزبيب ونحو ذلك . والتفصيل فى كتب السنة .

(٩٢) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَـٰنَ ، فَكَفَّـٰرَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ، فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ، ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ، وَاحْفَظُوا أَيْمَـٰنَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَـٰتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال لما نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) فى القوم الذين كانوا حرموا النساء واللحم على أنفسهم قالوا : يارسول الله كيف نصنع بأيماننا التى حلفنا عليها ؟ فأنزل الله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم) وأخرج أبو الشيخ عن يعلى بن مسلم قال سألت سعيد بن جبير عن هذه الآية ... قال اقرأ ماقبلها فقرأت (ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ماأحل الله لكم ــ إلى قوله ــ لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم) قال : اللغو أن تحرم هذا الذى أحل الله لك وأشباهه ، تكفر عن يمينك ولا تحرمه ، فهذا اللغو الذى لا يؤاخذكم به ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ، فان مت عليه أوخذت به . وأخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبير (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم) قال هو الرجل يحلف على الحلال أن يحرمه فقال الله (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم) أن تتركه وتكفر عن يمينك (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) قال : ما أقمت عليه . وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم) قال هما الرجلان يتبايعان يقول أحدهما : والله لا أبيعك بكذا . ويقول الآخر : والله لأشتريه بكذا . وأخرج عبد بن حميد وأبو الشيخ عن ابراهيم قال : اللغو أن يصل الرجل كلامه بالحلف : والله لتجيئن والله لتأكلن ، والله لتشربن ــ ونحو هذا ، لا يريد به يمينا ولا يتعمد به حلفا ، فهو

لغو اليمين ليس له كفارة

أورد ذلك السيوطي في الدر المنثور . وأصح منه وأظهر في تفسيره ماأورده في تفسير هذه الجملة في سورة البقرة عن مالك في الموطأ والشافعي في الأم والبخاري ومسلم في صحيحيهما والبيهقي في سننه وأشهر مصنفي التفسير المأثور من حديث عائشة قالت « أنزلت هذه الآية (لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) في قول الرجل : لا والله ، وبلى والله ، وكلا والله – زاد ابن جرير : يصل بها كلامه . وفي رواية له ولغيره عنها هو القوم يتدارءون في الأمر يقول هذا لا والله ، ويقول هذا كلا والله – يتدارءون في الأمر لاتعقد عليه قلوبهم . وفي هذا المعنى عدة روايات عن غيرها من علماء الصحابة كابن عباس وابن عمر

الصحيح الذي تشهد له اللغة في تفسير ﴿ لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ﴾ هو قول عائشة وعليه جرينا في تفسير آية البقرة . وقد لخص الأقوال المأثورة في اللغو الحافظ ابن كثير، وبدأ بالقول الراجح، وهو قول الرجل في الكلام من غير قصد لا والله ، وبلى والله (قال) وهذا مذهب الشافعي ؛ وقيل هو في الهزل وقيل في المعصية ، وقيل على غلبة الظن ، وهو قول أبي حنيفة وأحمد . وقيل اليمين في الغضب وقيل في النسيان ، وقيل هو الحلف على ترك المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك واستدلوا بقوله (لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

قال : والصحيح أنه اليمين من غير قصد بدليل قوله ﴿ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ﴾ أي بما صممتم عليه منها وقصدتموه . اه فهو قد صحح ماصححه بكونه هو الذي تدل عليه ألفاظ الآية إذا تركت الروايات المختلفة ونظر إلى المتبادر من العبارة ، وهو مما يجب التعويل عليه في كل ما اختلفوا فيه

فاللغو في الأقوال كالعبث في الافعال وهو مالا يكون بقصد من القائل أو الفاعل إلى غرض له منه . قال الراغب : اللغو من الكلام مالايعتد به ، وهو الذي يورد لاعن روية وفكر ، فيجري مجرى اللغا ، وهو صوت العصافير ونحوها من الطيور

إلى أن قال ـ ومنه اللغو فى الايمان أى مالا عقد عليه ، وذلك ما يجرى وصلا الـكلام بضرب من العادة . ثم ذكر عبارة الآية وبيت الفرزدق الآتى

وقال فى مادة (عقد). العقد الجمع بين أطراف الشيء ، ويستعمل فى الأجسام الصلبة ، كعقد الحبل وعقد البناء ، ثم يستعار ذلك المعانى نحو عقد البيع والعهد وغيرها ، فيقال عاقدته وعقدته ، وتعاقدنا وعقدت يمينه . قال (عاقدت أيمانـكم) وقرىء (عقدت أيمانكم) وقال (بما عَقَدتم الأيمان) وقرىء (بما عقَّدتم الأيمان) اه

وأقول : التشديد قراءة الجمهور والتخفيف قراءة حمزة والـكسائى وابن عياش عن عاصم . وقرأ ابن عامر فى رواية ابن ذكوان (عاقدتم) من المعاقدة ، وكتابة الـكل فى المصحف واحد ـ هكذا «عقدتم» بدون ألف :

وما فى قوله « بما عقدتم » مصدرية ، قال الزمخشرى : بتعقيدكم الايمان وهو توثيقها بالقصد والنية . وروى أن الحسن رضى الله عنه سئل عن لغو اليمين وكان عنده الفرزدق فقال : يا أبا سعيد دعنى أجب عنك فقال :

ولست بمأخوذ بقول تقوله إذا لم تعمَّد عاقدات العزائم

ثم أقول : إن ما فسر به الراغب العقد لم يوضحه ، فليس كل جمع بين طرفين عقدا ، وقد يكون العقد فى غير الأطراف . فهو كما قال فى لسان العرب نقيض الحل فعقد الايمان توكيدها بالقصد والغرض الصحيح ، وتعقيدها المبالغة فى توكيدها ، فهو كعقد الشيء لشده أو ما يعقد على الشيء من خيط أو حبل ليحفظه ، وقد قال تعالى فى سورة النحل(١٦: ٩١ وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها إلى أن قال ـ ٩٢ ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم) فاستعمل فى الايمان النقض الذى هو ضد الإبرام ، وهما فى الأصل للخيوط والحبال ، وكذلك النكث الذى هو ضد الفتل فيها ، وكلاهما قريب من الحل الذى هو ضد العقد . فمجموع الآيات فى المائدة والبقرة والنحل يدل على أن المؤاخذة فى الايمان إنما تكون فى المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية

كما قال فى سورة البقرة فى مقابلة نفى المؤاخذة باللغو (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وذلك بأن يحل اليمين و ينقضها بتعمد الحنث بعد توكيدها بما يشبه العقد والابرام وكثيراً ما سمعت العوام فى بلدنا يقولون فى الحلف «والله بكسر الهاء وعقد اليمين» للاعلام بأنها يمين متعمدة مقصودة وليست لغواً يجرى على اللسان بمقتضى العادة، وهم لا يحركون به الهاء بل ينطقون بها ساكنة . فهذه هى اليمين التى يأثم من يحنث بها و يحتاج إلى الكفارة . وقد بين الله ذلك بقوله

﴿ فكفارته عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ الكفارة صفة مبالغة من الكفر وهو الستر والتغطية . ثم صارت فى اصطلاح الشرع اسما لاعمال تكفر بعض الذنوب والمؤاخذات ، أى تغطيها وتخفيها حتى لا يكون لها أثر يؤاخذ به فى الدنيا ولا فى الآخرة ، فالذى يكفر عقد اليمين إذا نقض أو أريد نقضه بالحنث به أحد هذه المبرات الثلاثة على التخيير . وأدناها إطعام عشرة مساكين وجبة واحدة لكل منهم من غالب الطعام الذى تطعمون به أهل بيوتكم لا من أدناها الذى تتقشفون به أحيانا ، ولا من أعلاه الذى تتوسعون به أحيانا كطعام العيد وما تكرمون به من تدعون أو تضيفون من كرام الناس ككثرة الالوان وما يتبعها من العقبة (الحلوى والفاكهة) فمن كان أكثر طعام أهله خبز البر وأكثر ادامه اللحم بالخضر أو دونه فلا يجزئه ما دونه مما يأكلونه قليلا فى بعض الأيام اذا طسيت أنفسهم (أى قرفت من كثرة أكل الدسم) ليعود اليها نشاطها ولكن الأعلى يجزىء على كل حال لانه من الوسط وزيادة ، وربما كان هو المراد بالأوسط ، أى من نوع يكون من أمثل طعام أهليكم . وقد روى ما يدل على هذا عن عطاء فانه فسر الاوسط بالأمثل . وفسره ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمه بالأعدل ، وهو ما بيناه أولا . وعن ابن عباس فى رواية أخرى أنه قال : من عسرهم و يسرهم وعن ابن عمر أنه قال فى تفسيره : الخبز واللحم ، والخبز واللبن ، والخبز والزيت والخبز والخل . وفى رواية أخرى عنه نحو ما تقدم إلا أنه ذكر بدل الخل التمر ثم

قال : ومن أفضل ماتطعمون أهليكم الخبز واللحم ، ومن الناس من جعل الاوسط بالنسبة إلى طعام البلد لا طعام الافراد الذين تجب عليهم الكفارة . ففي رواية عن ابن عباس قال : كان الرجل يقوت أهله قوت دون وبعضهم قوتا فيه سعة فقال الله تعالى (من أوسط ماتطعمون أهليكم) أى الخبز والزيت . وجعل بعضهم الاوسط فى القلة والكثرة والأول أظهر . وعلى هذا يكون الثريد بالمرق وقليل من اللحم ، أوالخبز مع الملوخية أو الرز أو العدس من أوسط الطعام فى مصر والشام لهذا العهد ، وكان التمر أوسط طعام أهل المدينة فى العصر الاول . وقد روى أن النبي ﷺ كفر بصاع من تمر وأمر الناس به . رواه ابن ماجه ولكنه ضعيف ، وجمهور السلف على أن العدد واجب وأجاز أبو حنيفة اطعام مسكين واحد عشرة أيام .

وأما الكسوة فهى اللباس وهى فوق الاطعام ودون العتق ، ولم يقل فيها مما تكسون أهليكم أو من اوسطه ، فيجزىء إذاً كل مايسمى كسوة وأدناه مايلبسه المساكين عادة وهو المتبادر من الآية . والظاهر المختار عندى أنه يختلف باختلاف البلاد والأزمنة كالطعام فيجزىء فى مصر القميص السابغ الذى يسمونه (الجلابية) مع السراويل أو بدونه ، فهو كالازار والرداء أو العباءة فى العصر الاول . وفى العباءة حديث مرفوع رواه الطبرانى عن عائشة وابن مردويه عنها . وعن حذيفة ولم يصح سندهما وإنما معناه صحيح ، ولا يجزىء مايوضع على الرأس من قلنسوة أو كمة أو طربوش أو عمامة ، ولا مايلبس فى الرجلين من الاحذية والجوارب ، ولا نحو منديل أو منشفة ، وذهب بعض الفقهاء إلى إجزاء كل ماتقول العرب فيه كساه كذا أو مايطلق عليه لفظ الكسوة وهو مذهب الشافعى . وروى ابن أبى حاتم عن محمد بن الزبير عن أبيه قال : سألت عمران بن حصين (رض) عن قوله (أو كسوتهم) قال : لو أن وفداً قدموا على أميركم وكساهم قلنسوة قلنسوة قلتم : قد كسوا ، ولكن هذا أثر واه جداً لأن محمد بن الزبير متروك ليس بشىء . وفيه بحث لفظى وهو أن إضافة الكسوة إلى المساكين كاضافة الاطعام اليهم . فان

كان يكفى فى الاطعام تمرة أو تفاحة لأنه يقال لغة : أطعمه تمرة أو تفاحة — يكفى ماذكر من الكسوة والأول باطل بالاجماع والثاني مثله وإن اختلف فيه وقد اختلف فى لفظ الكسوة هل هو مصدر كالاطعام أو اسم لما يلبس، والمراد لايختلف. ثم إن هذه الثلاثة التى خير الله الناس فيها مرتبة على طريقة الترقى ، فالاطعام أدناها والكسوة أوسطها والاعتاق أعلاها — كما قلنا — وهو معلوم بالبداهة . فلو أريد من الكسوة مايشتمل القلنسوة والعمامة لم يكن ذلك من الترقى ولم يظهر لجعل الكسوة بعد الاطعام وقبل الاعتاق نكتة .

وروى عن الحسن وابن سيرين أن الواجب ثوبان ثوبان . وروى الثانى عن أبى موسى أنه فعله. وعن سعيد بن المسيب عمامة يلف بها رأسه وعباءة يلتحف بها. وعن الامام أبى جعفر الباقر وعطاء وطاوس وابراهيم النخعى وحماد بن أبى سليمان وأبى مالك والحسن فى رواية عنه ثوب ثوب. والمراد به كما صرح به ابراهيم النخعى ثوب جامع كالملحفة والرداء ، وكان لايرى الدرع والقميص :الخمار ونحوها جامعا ، وعن مجاهد أعلاه ثوب وأدناه ماشئت . وروى العوفى عن ابن عباس : عباءة لكل مسكين أو شملة . وعن مالك وأحمد : يدفع لكل مسكين مايصح أن يصلى فيه إن كان رجلا أو امرأة كل بحسبه ، وهذا يوافق ما اخترناه لأن الناس يصلون عادة بثيابهم التى يلقون بها الناس، وكذا ماقبله إلا قول مجاهد.

وأما تحرير الرقبة — وهو أعلى الثلاثة — فمعناه إعتاق الرقيق، فالتحرير جعل القن حراً . والرقبة فى الأصل العضو الذى بين الرأس والبدن، ويعبر بها عن جملة الانسان كما يعبر بلفظ الرأس عن الجملة — وغلب هذا فى الانعام — و بلفظ الظهر عن المركوب. وغلب استعمال الرقبة فى المملوك والأسير ، و يستعمل فى الشرع فى مقام التحرير (العتق) وفك الاسرى، كقوله تعالى (فك رقبة) والذى يسبق إلى فهمى أن سبب التعبير عن المملوك والأسير بكلمة الرقبة هو مافيها من الدلالة على معنى الخضوع، فان المملوك يكون بين يدى السيد منكس الرأس عادة ، و إنما تنكيسه بحركة الرقبة ، وكذلك

الاسير مع من يأسره وكانوا يضعون الاغلال فى اعناق الاسرى ، و إذا أمر السيد عبده بأمر يحنى رقبته إذعانا لأمره ، و يقال فى مقابل ذلك فلان لا يرفع بهذا الأمر رأساً ، أو لا يرفع زيد رأسه أمام عمرو ، ولو أطلق لفظ الرقبة على الحر المطلق لقلت ان وجهه كون قطع الرقبة يزيل الحياة فعبر بها عن الانسان لانه يزول بقطعها وعلل الاستعمال فى لسان العرب بشرف الرقبة وهو غير ظاهر

وقد اختلف الفقهاء فى الرقبة المجزئة فى كفارة اليمين هل يشترط أن تكون مؤمنة كما يشترط ذلك فى كفارة القتل أم لا ؟ فقال أبو حنيفة وأبو ثور وابن المنذر لا يشترط فيجزىء عتق الكافرة عملا باطلاق الآية . وقال الجمهور ومنهم الاوزاعى ومالك والشافعى : وأحمد واسحاق يشترط ذلك حملا للمطلق هنا على المقيد فى كفارة القتل والظهار إذ قال (فتحرير رقبة مؤمنة) كما يحمل المطلق فى قوله تعالى (وأشهدوا إذا تبايعتم) على المقيد فى قوله (وأشهدوا ذوى عدل منكم) واحتجوا أيضاً بما ورد فى فضل عتق الرقبة المؤمنة من الأحاديث الصحيحة ، و بأنها عبادة يتقرب إلى الله بها فوجب أن تكون خاصة بأهل عبادته من المؤمنين كمال الزكاة وذبائح النسك ولهذا المعنى اشترط من اشترط ان يكون العشرة المساكين من المسلمين ومنهم مالك والشافعى . نعم ان الاسلام دين الرحمة العامة والصدقة فيه حتى على الكفار غير المحاربين مستحبة ، ولكن فرقا بين الصدقة المطلقة و بين العبادات المحدودة المقيدة فتكفير الذنب إنما يرجى بما فى العتق من اعانة العتيق على طاعته تعالى ومن قال باجزاء عتق الكافرة لاينكر الاحتياط بتقديم المجمع عليه المتيقن إجزاؤه على المظنون المختلف فيه ان وجدا ، ولكنه يرى أن لا يصوم إذا استطاع عتق رقبه كافرة

﴿ فمن لم يستطع فصيام ثلاثة أيام ﴾ أى فمن لم يستطع إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فعليه صيام ثلاثة أيام ، وهى ادنى ما يكفر به عن يمينه فان عجز عنها لمرض نوى الصيام عند القدرة فان لم يقدر رجى له عفو الله بحسن نيته وصحة عزيمته والظاهر ان المستطيع من يجد ذلك فاضلا عن نفقته ونفقة من

يقول ، وعن قتادة أنه من عنده خمسون درهما ، وعن ابراهيم النخعى من عنده عشرون درهما ، وعن الحسن من عنده درهمان واشترط الحنفية والحنابلة صوم الثلاثة الأيام متتابعة لقراءة شاذة فى الآية ، وأجاز غيرهم التفرق لان القراءة الشاذة ليست قرآنا ولم تصح هنا حديثا ، فيقال إنها كتفسير من النبى ﷺ للآية

﴿ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾ بالله أو باحد أسمائه أوصفاته فحنثتم أو أردتم الحنث وقيل « إذا » هنا لمجرد الظرفية ليس فيها معنى الشرط فلا يقدر لها جواب وتقديم الكفارة على الحنث جائز وسيأتى دليله من السنة

﴿ واحفظوا أيمانكم ﴾ فلا تبذلوها فى كل أمر ، ولا تكثروا من الايمان الصادقة فضلا عن الايمان الكاذبة ، وهو وجه فى قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم) وتقدم تفسيره فى سورة البقرة — و إذا حلفتم فلا تنسوا ما حلفتم عليه ولا تحنثوا فيه إلا لضرورة عارضة أومصلحة راجحة ﴿ كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون ﴾ أى مثل هذا البيان البديع وعلى نحوه يبين الله لكم آياته وأعلام دينه ليعدكم ويؤهلكم بذلك إلى شكر نعمه المادية والمعنوية على الوجه الذى يحبه و يرضاه و يكون سبباً للمزيد عنده

(مباحث فى الايمان)

﴿ ١ — لا يجوز فى الاسلام الحلف بغير الله تعالى وأسمائه وصفاته ﴾

قال ﷺ « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » رواه الشيخان فى صحيحيهما من حديث ابن عمر ، ورو يا عنه أيضا أن النبى ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم فمن كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » وروى أحمد والنسائى وصححه وابن ماجه عن قتيلة بنت صيفى « أن يهوديا أتى النبى ﷺ فقال إنكم تندّدون (أى تتخذون لله أنداداً) و إنكم تشركون — وتقولون : ما شاء الله وشئت وتقولون : والكعبة فأمرهم النبى ﷺ إذا أرادوا أن

يحلفوا أن يقولوا ورب الكعبة ، ويقول أحدهم ماشاء الله ثم شئت . أى لبيان أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الرب ، وكان ذلك من عادة بعض الناس فى الخطاب وليس المراد أنه كان مشروعا ثم نهى عنه لقول اليهودى

وروى أبو داود والترمذى وحسنه والحاكم وصححه من حديث ابن عمر مرفوعا « من حلف بغير الله فقد كفر » ورواه أحمد بلفظ « فقد أشرك » وروى بهما . وروى أحمد والبخارى وأصحاب السنن عن ابن عمر قال « كان أكثر مايحلف به النبي ﷺ يحلف : لا ومقلب القلوب » وثبت فى الصحيحين الحلف بعزة الله تعالى . فاذاً لافرق بين صفات الذات وصفات الأفعال .

وحكى الحافظ بن عبد البر الإجماع على عدم جواز الحلف بغير الله تعالى . قالوا ومراده به مايشمل القول بالكراهة ، إذ اختلف الفقهاء فى حكمه فقيل حرام وقيل مكروه تحريماً وقيل تنزيهاً . وفصل بعضهم ففرق بين من يحلف بالشيء معظما له كتعظيم الله تعالى أو دون تعظيمه ، و بين من يأتى بصيغة القسم لتأكيد الكلام على أسلوب العرب ، فالأول المحرم ، بل هو الذى يصح أن يحمل عليه حديث « فقد كفر » كالذين يحلفون بمن يعتقدون عظمتهم من الصالحين و يلتزمون البر بقسمهم بهم و يخافون عاقبة الحنث . ومن هؤلاء من يحلف بالله كاذبا ولا يحلف بالبدوى ولا بالمتبولى وأمثالها كاذبا . والثانى حرام ، والثالث منه المكروه وهو مافيه شبهة تعظيم دينى ، ومنه المباح وهو ماليس فيه ذلك . وقد سئلنا عن حكم الحلف بغير الله فأفتينا بما نصه (ص ٨٥٨ من مجلد المنار السادس عشر)

صح فى الأحاديث المتفق عليها أن النبى (ص) نهى عن الحلف بغير الله ونقل الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جوازه قال بعضهم : أراد بعدم الجواز مايشمل التحريم والكراهة ، فان بعض العلماء قال إن النهى للتحريم و بعضهم قال إنه للكراهة . و بعضهم فصل فقالوا : إذا تضمن الحلف تعظيم المحلوف به كما يعظم الله

تعالى كان حراما وإلا كان مكروها . أقول : وكان الأظهر أن يقال إن المحرم أن يحلف بغير الله تعالى حلفاً يلتزم به ماحلف عليه والبر به فعلا أو تركا ، لأن الشرع جعل هذا الالتزام خاصاً بالحلف به أي بأسمائه وصفاته ، فمن خالفه كان شارعا لشيء لم يأذن به الله . وبهذا يفرق بين اليمين الحقيقي وبين مايجيء بصيغة القسم من تأكيد الكلام وهو من أساليب اللغة . وقد قالوا بمثل هذه التفرقة في الجواب عن قول النبي ﷺ للأعرابي « أفلح وأبيه إن صدق » فقد ذكروا له عدة أجوبة منها نحو ماذكرناه ، قال البيهقي : إن ذلك كان يقع من العرب ويجري على ألسنتهم من دون قصد للقسم ، والنهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف . وقال النووي في هذا الجواب : إنه هو الجواب المرضي . وأجاب بعضهم بقوله : إن القسم كان يجري في كلامهم على وجهين للتعظيم وللتأكيد ، والنهي إنما وقع عن الأول . وأقول إن هذا عندي بمعنى قول البيهقي . وقيل إنه نسخ ، وقيل إنه خصوصية للنبي ﷺ وقد ردوهما . والظاهر أن ماكان من حلف قريش بآبائها كان يقصد به التعظيم والتزام ماحلف عليه ، ولذلك كان من أسباب النهي ، وإلا فلأنهم مشركون غالباً .

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن ابن عمر أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم ، فمن كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » وفي لفظ « من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله » فكانت قريش تحلف بآبائها فقال « لاتحلفوا بآبائكم » رواه مسلم والنسائي . وروى الشيخان عنه أيضاً « من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله » رفعه إلى النبي ﷺ وهو حصر ، وفي معناه حديث أبي هريرة عند أبي داود والنسائي وابن حبان والبيهقي مرفوعا « لاتحلفوا إلا بالله ، ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون »

فهذه الأحاديث الصحيحة ولاسيما ماورد بصيغة الحصر منها صريحة في حظر الحلف بغير الله تعالى ويدخل النبي صلى الله عليه وسلم في عموم « غير الله تعالى » والكعبة وسائر ماهو معظم شرعا تعظيما يليق به ، ولا يجوز أن يعظم شيء

كما يعظم الله عز وجل ، ولا سيما التعظيم الذى يترتب عليه أحكام شرعية ، ولقد كان غلو الناس فى أنبيائهم والصالحين منهم سبباً لهدم الدين من أساسه واستبدال الوثنية به . ونسأل الله الاعتدال فى جميع الاقوال والافعال

﴿ ٢ — جواز الحنث للمصلحة الراجحة والتكفير قبله ﴾

روى أحمد والشيخان فى صحيحيهما عن عبد الرحمن بن سمرة قال : قال رسول الله (ص) « إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فائت الذى هو خير وكفر عن يمينك » — وفى لفظ — « فكفر عن يمينك وائت الذى هو خير » وفى لفظ عند أبى داود والنسائى وصححه الحافظ ابن حجر فى بلوغ المرام « فكفر عن يمينك ثم ائت الذى هو خير » ورواه أحمد ومسلم والنسائى وابن ماجه عن عدى بن حاتم ، وأحمد ومسلم والترمذى عن أبى هريرة ما هو بمعنى حديث عبد الرحمن بن سمرة ، وفى بعض رواياتهم تقديم الأمر بالكفارة وفى بعضها تأخيره ، فدل ذلك على جواز الأمرين . ورواية أبى داود والنسائى « فكفر عن يمينك ثم ائت الذى هو خير » نص فى جواز التأخير بل ظاهرها وجوبه ، قال بعضهم : لولا الاجماع المنقول على جواز تأخير الكفارة لتعين القول بوجوبه عملا بظاهر هذا الحديث

ومن أراد الحنث اختياراً لما هو خير مما حلف عليه أو مطلقا وقدم الكفارة كان بشروعه فى الحنث غير شارع فى إثم لانه بتقديم الكفارة عنه صار مباحا له ، ومن قدم الحنث كان شارعا فى معصية وقد يموت قبل أن يتمكن من الكفارة ، ولعل هذه هى حكمة إرشاد الحديث إلى تقديم الكفارة ، وبهذه الحكمة تبطل الفلسفة المتكلفة التى تعلل بها مانعو التقديم

وينقسم الحلف باعتبار المحلوف عليه إلى أقسام (١) أن يحلف على فعل واجب أو ترك حرام ، فهذا تأكيد لما كلفه الله إياه فيحرم الحنث ويكون إثمه مضاعفا ،

(٢) أن يحلف على ترك واجب أو فعل محرم ، فهذا يجب عليه الحنث، لان يمينه معصية ، ومنه الحلف على ايذاء الوالدين وعقوقهما أو منع ذى حق حقه الواجب له

(٣) أن يحلف على فعل مندوب أو ترك مكروه ، فهذا طاعة فيندب له الوفاء و يكره الحنث ، كذا قال بعضهم والظاهر وجوب الوفاء كما قالوا فى النذر

(٤) أن يحلف على ترك مندوب أو فعل مكروه ، فيستحب له الحنث و يكره التمادى ، كذا قالوا : وظاهر الحديث وجوب الكفارة والحنث مطلقا أو بالتفصيل الآتى فيما بعده

(٥) أن يحلف على ترك مباح وقد اختلفوا فيه . قال الشوكانى فان كان يتجاذبه رجحان الفعل أو الترك كما لو حلف لا يأكل طيبا ولا يلبس ناعما ففيه عند الشافعية خلاف، وقال ابن الصباغ ــ ورجحه المتأخرون : ان ذلك يختلف باختلاف الاحوال ، و إن كان مستوى الطرفين فالاصح أن التمادى أولى (أى من الحنث) لانه قال أى فى الحديث السابق « فليأت الذى هو خير » الخ اه

أقول : وقد غفلوا عن نهى القرآن عن تحريم الطيبات مطلقا ، وان آية كفارة الايمان وردت فى هذا السياق ، والظاهر أن الحنث واجب إذا حلف على ترك جنس من المباح كالطيب من الطعام ، دون ما إذا حلف على ترك طعام معين كالطعام الذى فى هذه الصحفة مثلا ، فان الأول من قبيل التشريع بتحريم ما أحل الله كما فعلت الجاهلية فى تحريم بعض الطيبات ، وكفر بنعم الله ، والثانى أمر عارض لا يشبه التشريع ، فان كان فى الحنث فائدة كمجاملة الضيف أو إدخال السرور على الأهل فالظاهر استحباب الحنث كما فعل عبد الله بن رواحة فى تحريمه الطعام ثم أكله منه لأجل الضيف ، كما تقدم فى تفسير الآية السابقة ، وقد عاتب الله تعالى نبيه على تحريم ما أحل له فى واقعة معلومة وامتن عليه وعلى المؤمنين بأنه فرض لهم تحلة أيمانهم كما هو مبين فى أول سورة التحريم ، وكل مايدل على تحريم الحلال يسمى يمينا ومثله النذر الذى يلتزم به فعل شىء . أو تركه .

﴿ ٣ ــ أقسام الأيمان بحسب صيغتها وأحكامها ﴾

راجعت بعد كتابة ماتقدم فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية فرأيت فيها مباحث

وقواعد فى الإيمان مفصلة أحسن تفصيل فى عدة مواضع ومن أخصرها قوله ـ وهى المسألة الخامسة عشرة من الجزء الثانى (ص٨٥) :

«قال شيخ الاسلام : إذا حلف الرجل يمينا من الأيمان فالأيمان ثلاثة أقسام:

(أحدها) ما ليس من أيمان المسلمين وهو الحلف بالمخلوقات كالكعبة والملائكة والمشايخ والملوك والآباء وتربتهم ونحو ذلك . فهذه يمين غير منعقدة ولا كفارة فيها باتفاق العلماء بل هى منهى عنها باتفاق أهل العلم والنهى نهى تحريم فى أصح قوليهم ففى الصحيح عن النبى ﷺ أنه قال «من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت ـ وقال ـ إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم» وفى السنن عنه أنه قال «من حلف بغير الله فقد أشرك» .

(والثانى) اليمين بالله تعالى كقوله : والله لأفعلن فهذه يمين منعقدة فيها الكفارة إذا حنث فيها باتفاق المسلمين .

(والثالث) أيمان المسلمين التى هى فى معنى الحلف بالله مقصود الحالف بها تعظيم الخالق لا الحلف بالمخلوقات كالحلف بالنذر والحرام والطلاق والعتاق ، كقوله : إن فعلت كذا فعلى صيام شهر أو الحج إلى بيت الله . أو الحل علىّ حرام لا أفعل كذا أو لا أفعله أو إن فعلته فنسائى طوالق وعبيدى أحرار وكل ما أملكه صدقة ونحو ذلك فهذه الأيمان للعلماء فيها ثلاثة أقوال ـ قيل إذا حنث لزمه ما علقه وحلف به ـ وقيل : لا يلزمه شيء ـ وقيل يلزمه كفارة يمين ، ومنهم من قال الحلف بالنذر يجزئه فيه الكفارة والحلف بالطلاق والعتاق يلزمه ما حلف به .

وأظهر الأقوال ـ وهو القول الموافق للاقوال الثابتة عن الصحابة وعليه يدل الكتاب والسنة والاعتبار ـ أنه يجزئه كفارة يمين فى جميع أيمان المسلمين كما قال الله تعالى (ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم) وقال تعالى (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) وثبت فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه قال «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه» فاذا قال : الحل علىّ حرام لا أفعل

كذا أو الطلاق يلزمنى لأفعل كذا ، أو إن فعلت كذا فعلى الحج أو مالى صدقة أجزأه فى ذلك كفارة يمين ، فإن كفر كفارة الظهار فهو أحسن .

وكفارة اليمين يخير فيها بين العتق أو اطعام عشرة مساكين أو كسوتهم و إذا أطعمهم أطعم كل واحد جراية من الجرايات المعروفة فى بلده مثل أن يطعم ثمان أواق أو تسع أواق بالشامى و يطعم مع ذلك إدامها كما جرت عادة أهل الشام فى إعطاء الجرايات خبزا ، و إذا كفر يمينه لم يقع به الطلاق ، وأما إذا يقصد إيقاع الطلاق على الوجه الشرعى مثل أن ينجز الطلاق فيطلقها واحدة فى طهر لم يصبها فيه ، فهذا يقع به الطلاق باتفاق العلماء وكذلك إذا علق الطلاق بصفة بقصد إيقاع الطلاق عندها مثل أن يكون مريداً للطلاق إذا فعلت أمرا من الأمور فيقول لها: إن فعلته فأنت طالق قصده أن يطلقها إذا فعلته ، فهذا مطلق يقع به الطلاق عند السلف وجماهير الخلف بخلاف من قصده أن ينهاها و يزجرها باليمين ولو فعلت ذلك الذى يكرهه لم يجز (لعله لم يرد) أن يطلقها بل هو مريد لها و إن فعلته لكنه قصد اليمين لمنعها عن الفعل لا مريداً أن يقع الطلاق إن فعلته فهذا حلف لا يقع به الطلاق فى أظهر قولى العلماء من السلف والخلف بل يجزئه كفارة يمين كما تقدم اه

﴿ ٤ — مدارك الفقهاء فى مقدار الكفارة من الطعام ﴾

هذه المسألة مبسوطة فى المسألة الثالثه عشرة من الجزء الثانى من فتاوى ابن تيمية . وملخصها أن بعض العلماء جعل مقدار ما يطعم كل مسكين مقدرا بالشرع و بعضهم جعله مقدراً بالعرف . واختلف الذين رأوا أنه يقدر بالشرع فقال بعضهم ومنهم أبو حنيفة : يطعم كل مسكين صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو نصف صاع من بر ، وقال بعضهم ومنهم أحمد يطعم كل واحد نصف صاع من تمر أو شعير أو ربع صاع من بر ، وقال بعضهم ومنهم الشافعى يكفى لكل مسكين مد واحد من أى نوع من هذه الأنواع .أقول :والصاع أربعة امداد (والمد حفنة من كفى رجل معتدل) فالشافعى يوجب نصف ما أوجبه أحمد وهذا يوجب نصف ما أوجبه أبو حنيفة وسبب ذلك أنه لم يرد نص شرعى فى تحديد ذلك كما علمت ، و إنما

استنبط من الآثار والعمل المروى عن بعض الصحابة والتابعين

قال « والقول الثانى أن ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع فيطعم أهل كل بلد من أوسط مايطعمون أهليهم قدراً ونوعا . وهذا معنى قول اسماعيل بن اسحاق كان مالك يرى فى كفارة اليمين أن المد يجزىء فى المدينة . قال مالك : وأما البلدان فان لهم عيشا غير عيشنا فأرى أن يكفروا بالوسط من عيشهم لقوله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وهو مذهب داود وأصحابه مطلقا .

« والمنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هذا القول ، ولهذا كانوا يقولون الاوسط : خبز ولبن ، خبز وسمن ، خبز وتمر ، والاعلى : خبز ولحم . وقد بسطنا الآثار عنهم فى غير هذا الموضع ، و بينا أن هذا القول هو الذى يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار ، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله ، فان أصله أن ما لم يقدره الشارع فانه يرجع فيه إلى العرف . وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف لاسيما مع قوله تعالى (من أوسط ماتطعمون أهلكم) فان أحمد لم يقدر طعام المرأة ولا الولد ولا المملوك ، ولا يقدر أجرة الاجير المستخدم بطعامه وكسوته فى ظاهر مذهبه ، ولا يقدر الضيافة الواجبة عنده قولا واحد ، ولا يقدر الجزية فى أظهر القولين ولا الخراج الخ

ثم ذكر الخلاف فى الادام و بين أن الصحيح وجوبه على من يطعمه أهله وأن العبرة بالعرف فى كل حال من أحوال الرخص والغلاء والاعسار والايسار والصيف والشتاء وغير ذلك ، وذكر أن من جمع عشرة مساكين وعشاهم خبزاً أو أدما من أوسط مايطعم أهله أجزأه ذلك عند أكثر السلف ، وهو مذهب أبى حنيفة ومالك وأحمد فى إحدى الروايتين ، وهو أظهر القولين فى الدليل ، فان الله أمر بالاطعام ولم يوجب التمليك ، ورد ما احتج به على وجوب التمليك بأن الشرع أوجب الاطعام لا التمليك ولا التصرف ، ولم يقدر المسكين مقداراً معينا فيقال إنه ربما لم يستوفه فى عشائه ، وانما أوجب الله التمليك فى صدقة الزكاة لانه ذكرها بلام الملك إلا ماكان فى الرقاب وفى سبيل الله . واذا ملك المسكين مداً من البر أو غيره فربما باعه واشترى بثمنه شيئا لايؤكل فلا يكون المكفر مطعما له كما أمره الله تعالى . اه بالمعنى.

﴿ ٥ ـ أمر الأيمان يبنى على العرف والنية ﴾

أمر الايمان مبنى على العرف العام بين الناس بالاجماع لا على مدلولات اللغة واصطلاحات الشرع . فمن حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا لا يحنث وان سماه الله لحما طريا إلا إن نواه أو كان يدخل فى عموم اللحم فى عرف قومه ، ومن حلف على شىء ونوى معنى مجازيا غير الظاهر فالعبرة بنيته لا بلفظه . وأما من يحلفه غيره يمينا على شىء فالعبرة بنية المحلف لا الحالف ، وإلا لم يكن للأيمان فى التقاضى فائدة

روى أحمد ومسلم والترمذى وابن ماجه عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « يمينك على ما يصدقك به صاحبك » وفى لفظ لمسلم وابن ماجه « اليمين على نية المستحلف » وقد خصه بعضهم بكون المحلف هو الحاكم ، ولفظ « صاحبك » فى الحديث يرد هذا التخصيص ، وقال بعضهم : الحاكم أو الغريم . وقد حكى القاضى عياض الاجماع على أن الحالف من غير استحلاف ومن غير تعلق حق بيمينه له نيته ويقبل قوله . وأما إذا كان لغيره حق عليه فلا خلاف أنه يحكم عليه بظاهر يمينه ، سواء حلف متبرعا أو باستحلاف غيره له ، وظاهر هذا : أنه لا فرق بين الحقوق الشخصية الخاصة والحقوق العامة المتعلقة بمصلحة الأمة والملة ، وأن المستحلف الظالم الذى لا حق له إذا أكره امرأ على الحلف بأن ينصره ويعينه على ظلمه وورّى الحالف ونوى غير الظاهر فله العمل بنيته ، فاسم الله لا يجعل وسيلة للظلم والاجرام ولا مانعا من البر والتقوى والاصلاح

واليمين الغموس والصابرة التى يهضم بها الحق أو يقصد بها الخيانة والغش لا يكفرها عتق ولا صدقة ولا صيام ، بل لا بد من التوبة وأداء الحقوق والاستقامة ، قال تعالى (ولا تتخذوا أيمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم) وقال النبى ﷺ « من حلف على يمين صبر ـ وفى رواية زيادة ـ وهو فيها فاجر ، يقتطع بها مال امرىء مسلم لقى الله وهو عليه غضبان » رواه الشيخان وغيرهما قال شراح الحديث : أو مال ذمى ونحوه ، وهذا مجمع عليه بين المسلمين ، وفى الاطلاق حديث أبى هريرة مرفوعا عند أحمد وأبى الشيخ « خمس ليس لهن كفارة : الشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وبهت مؤمن ، ويمين صابرة يقطع بها مالا بغير حق »

(٩٣) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٤) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ، فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ؟ (٩٥) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا ، فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (٩٦) لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

تقدم فى تفسير آية البقرة (٢ : ٢١٩ يسألونك عن الخمر والميسر) أن الله تعالى حرّم الخمر بالتدريج ، وصدرنا الكلام هنالك بحديث أبي هريرة عند الامام أحمد فى ذلك ، كما رواه السيوطى فى أسباب النزول مختصراً . وروى فى سبب نزول آيات المائدة أن سعد بن أبى وقاص (رض) قال : « فىّ نزل تحريم الخمر — صنع رجل من الانصار طعاما فدعانا فأتاه ناس فأكلوا وشربوا حتى انتشوا من الخمر وذلك قبل تحريم الخمر ، فتفاخروا فقالت الانصار : الانصار خير . وقالت قريش : قريش خير فأهوى رجل بلحى جزور [1] فضرب على أنفى ففزره — فكان سعد مفزور الانف — قال فأتيت النبى (ص) فذكرت له ذلك فنزلت هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية » رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم

(١) اللحى . بفتح فسكون منبت الاسنان ، والجزور ما يجزر من النعم أى يذبح ويجزأ ، أى ضربه بفك رأس الجزور ، وفى رواية طويلة عند ابن جرير أنه لحى بعير .

وابن مردويه وابن النحاس فى ناسخه ، وروى الطبرانى عنه «انه نادم رجلا فعارضه فعربد عليه فشجه فنزلت الآيات فى ذلك »

وعن ابن عباس قال : إنما نزل تحريم الخمر فى قبيلتين من قبائل الانصار شربوا فلما أن ثمل القوم عبث بعضهم ببعض ، فلما أن صحوا جعل يرى الرجل منهم الاثر بوجهه و برأسه ولحيته . فيقول : صنع بى هذا أخى فلان — وكانوا إخوة ليس فى قلوبهم ضغائن — والله لو كان رءوفا رحيما ما صنع بى هذا . حتى وقعت الضغائن فى قلوبهم : فأنزل الله هذه الآية (ياأيها الذين آمنو إنما الخمر والميسر — إلى قوله — فهل أنتم منتهون) فقال ناس من المتكلفين : هى رجس وهى فى بطن فلان قتل يوم بدر ، وفى بطن فلان قتل يوم أحد ؟ فأنزل الله (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا — الآية) رواه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقى

وفى مسند أحمد وسنن أبى داود والنسائى والترمذى ان عمر كان يدعو الله تعالى « اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافياً ، فلما نزلت آية البقرة قرأها عليه النبى ﷺ فظل على دعائه ، وكذلك لما نزلت آية النساء . فلما نزلت آية المائدة دعى فقرئت عليه ، فلما بلغ قول الله تعالى (فهل أنتم منتهون؟) قال انتهينا انتهينا»

والحكمة فى تحريم الخمر بالتدريج: أن الناس كانوا مفتونين بها حتى انها لو حرمت فى أول الاسلام لكان تحريمها صارفا لكثير من المدمنين لها عن الاسلام بل عن النظر الصحيح المؤدى إلى الاهتداء به لأنهم حينئذ ينظرون إليه بعين السخط فيرونه بغير صورته الجميلة ، فكان من لطف الله تعالى وبالغ حكمته أن ذكرها فى سورة البقرة بما يدل على تحريمها دلالة ظنية فيها مجال الاجتهاد ليتركها من لم تتمكن فتنتها من نفسه (راجع ٣٣١ ج ٢) وذكرها فى سورة النساء بما يقتضى تحريمها فى الاوقات القريبة من وقت الصلاة ، إذ نهى عن قرب الصلاة فى حال السكر ، فلم يبق للمصر على شربها إلا الاغتباق بعد صلاة العشاء وضرره قليل . وكذا الصبوح من بعد صلاة الفجر لمن لا عمل له ولا يخشى أن يمتد سكره إلى وقت الظهر ، وقليل ماهم ، وكان شيخنا يرى ان آية النساء نزلت قبل آية البقرة ، ثم تركهم الله تعالى على

هذه الحال زمنا قوى فيه الدين، ورسخ اليقين، وكثرت الوقائع التى ظهر لهم بها إثم الخمر وضررها، ومنه كل ماذكر فى سبب نزول هذه الآيات

أخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبير قال: لما نزلت فى البقرة (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) شربها قوم لقوله (منافع للناس) وتركها قوم لقوله (إثم كبير) منهم عثمان بن مظعون، حتى نزلت الآية التى فى النساء (٤: ٤٣ لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فتركها قوم وشربها قوم يتركونها بالنهار حين الصلاة ويشربونها بالليل، حتى نزلت الآية التى فى المائدة (إنما الخمر والميسر) الآية قال عمر «أقرنت بالميسر والأنصاب والأزلام؟ بعداً لك وسحقا فتركها الناس، ووقع فى صدور أناس من الناس منها، فجعل قوم يمر(؟) بالراوية من الخمر فتخرق فيمر بها أصحابها فيقولون: قد كنا نكرمك عن هذا المصرع. وقالوا ماحرم علينا شىء أشد من الخمر، حتى جعل الرجل يلقى صاحبه فيقول: إن فى نفسى شيئاً فيقول صاحبه لعلك تذكر الخمر! فيقول نعم، فيقول إن فى نفسى مثل ما فى نفسك حتى ذكر ذلك قوم واجتمعوا فيه، فقالوا: كيف نتكلم ورسول الله ﷺ شاهد (أى حاضر) وخافوا أن ينزل فيهم (أى قرآن) فأتوا رسول الله ﷺ وقد أعدوا له حجة، فقالوا: أرأيت حمزة بن عبد المطلب ومصعب بن عمير وعبد الله بن جحش أليسوا فى الجنة؟ قال: بلى قالوا أليسوا قد مضوا وهم يشربون الخمر؟ فحرم علينا شىء دخلوا الجنة وهم يشربونه؟ فقال: قد سمع الله ماقلتم فان شاء أجابكم فأنزل الله (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون؟) فقالوا انتهينا. ونزل فى الذين ذكروا: حمزة وأصحابه (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية» ولأصحاب التفسير المأثور روايات أخرى فى سبب النزول وما كان من اجتهاد بعض الصحابة فى آيتى البقرة والنساء وقد بينا وجهه فى تفسير آية البقرة ومنه حديث لأبى هريرة وآثار سيأتى بعضها فى سياق تفسير الآيات

﴿ياأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾

الخمر كل شراب مسكر، وهذه التسمية لغوية وشرعية، وقيل شرعية

فقط وهو قول ضعيف ، وقيل إن الخمر ما اعتصر من ماء العنب إذا اشتد وهذا أضعف مما قبله ولا دليل على هذا الحصر من اللغة ولا من الشرع ، وقد بينا ذلك في تفسير آية البقرة (ص٣٣١ج٢)

ومن أحسن مارد به على أصحاب هذا القول وأخصره: قول القرطبي: الأحاديث الواردة عن أنس وغيره على صحتها وكثرتها تبطل مذهب الكوفيين القائلين بأن الخمر لا يكون إلا من العنب ، وما كان من غيره لا يسمى خمراً ولا يتناوله اسم الخمر . وهو قول مخالف للغة العرب وللسنة الصحيحة وللصحابة ،لأنهم لما نزل تحريم الخمر فهموا من الأمر بالاجتناب تحريم كل مايسكر ولم يفرقوا بين مايتخذ من العنب وبين مايتخذ من غيره ، بل سووا بينهما وحرموا كل ما يسكر نوعه ولم يتوقفوا ولم يستفصلوا ولم يشكل عليهم شيء من ذلك ، بل بادروا إلى اتلاف ما كان من غير عصير العنب، وهم أهل اللسان ، وبلغتهم نزل القرآن ، فلو كان عندهم تردد لتوقفوا عن الإراقة حتى يستفصلوا ويتحققوا التحريم ، وقد أخرج أحمد في مسنده عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال «من الحنطة خمر ومن الشعير خمر ، ومن التمر خمر ومن الزبيب خمر ومن العسل خمر » وروى أيضاً« أنه خطب عمر على المنبر وقال: ألا إن الخمر قد حرمت وهي من خمسة، من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير ، والخمر ماخامر العقل » وهو في الصحيحين وغيرهما ـ وهو (أي عمر) من أهل اللغة اه

وقد تعقب هذا بعضهم بأنه يحتمل أن يكون بيانا للاسم الشرعي لا اللغوي وهذا التعقيب ضعيف ولا يغني عن الحنفية شيئاً ، لأنهم لا يقولون إن المسكر من غير عصير العنب خمر داخل في عموم الآية شرعا . وجه ضعفه أن لفظ الخمر ليس اسما لعمل شرعي لم يكن معروفا قبل الشرع فلما جاء به الشرع أطلق عليه كلمة من اللغة تتناوله بطريق المجاز اللغوي ، بل هو اسم لنوع من الشراب يمتاز عن سائر الاشربة بالاسكار . وهذه التسمية معروفة عنهم قبل نزول مانزل من الآيات في الخمر وقد نزلت آية البقرة جوابا عن سؤال سألوه عن الخمر ، ولم يقل أحد من مفسري السلف ولا الخلف ولاخطر على بال أحد أنهم سألوه ﷺ عن خمر عصير العنب خاصة وأنها هي المقصودة بالجواب بأن فيها إثما كبيراً ومنافع للناس ، وأن غيرها ألحق بها في التحريم

بطريق القياس أو بتفسير النبي والصحابة للخمر الشرعية

وقد بينا فيما أوردناه آنفا من أسباب النزول أنه لم يشق عليهم تحريم شيء كما شق عليهم تحريم الخمر وأن بعضهم كان يود لو يجد مخرجا من تحريمها كما وجد المخرج من آية البقرة الدالة على تحريم الخمر بتسميتها إثما مع تصريح القرآن قبل ذلك بتحريم الاثم ولأجله تركها بعضهم وتفصى منه آخرون بتخصيص الاثم بما كان ضرراً محضا لا منفعة فيه ، والنص قد أثبت أن في الخمر منافع ، وقد أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند الجزم بالنهي عنها كما رأيت وكما ترى بعد . وقلما كان يوجد عندهم من خمر العنب شيء فلو كان مسمى الخمر في لغتهم ما كان مسكراً من عصير العنب فقط لما بادروا إلى إهراق ما كان عندهم

روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر أنه قال « نزل تحريم الخمر و إن بالمدينة يومئذ لخمسة أشربة ، ما فيها من شراب العنب شيء » وروى أحمد والبخاري ومسلم في صحيحيهما ونفراً عن أنس قال « كنت أسقى أبا عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب وسهيل بن بيضاء ونفراً من أصحابه عند أبي طلحة (هو زوج أم أنس) حتى كاد الشراب يأخذ منهم فأتى آت من المسلمين فقال : أما شعرتم أن الخمر قد حرمت؟ فقالوا حتى ننظر ونسأل . فقالوا يا أنس اسكب ما بقي في إنائك ، فوالله ما عادوا فيها ، وما هي إلا التمر والبسر ، وهي خمرهم يومئذ » هذا لفظ أحمد . وزاد أنس في رواية أخرى « أبا دجانة ومعاذ بن جبل في رهط من الأنصار » وفي رواية الصحيحين « أنه كان يسقيهم الفضيخ ، وهو شراب البسر والتمر يفضخان أي يشدخان[1] و ينبذان في الماء ، فاذا اشتد واختمر كان خمراً وكان هذا أكثر خمر المدينة ، كما صرح به أنس ، وفي رواية لمسلم عنه « كنت ساقي القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة ، وما شرابهم إلا الفضيخ — البسر والتمر — فاذا مناد ينادي ، فقال اخرج فانظر ، فخرجت فاذا مناد ينادي : ألا إن الخمر قد حرمت قال فجرت في سكك المدينة ، فقال أبو طلحة : اخرج فأهرقها ، فهرقتها » الحديث

ثم قد روى النسائي بسند رجاله ثقات عن ابن عباس مرفوعا « حرمت الخمر قليلها وكثيرها والمسكر من كل شراب » وقد اختلف في وصله وانقطاعه وفي رفعه ووقفه

---

(١) الفضخ كسر الشيء الاجوف و الشدخ كسر الشيء الرطب الاجوف و بابهما منع

و بين النسائي علله ومن خالف فيه ومعناه على تقدير صحته والاحتجاج به أن الأشربة التي شأنها أن يسكر قليلها وكثيرها محرمة لذاتها بالنص سواء كانت من العنب أو الزبيب أو التمر أو البسر أو غير ذلك ، وأما سائر الأشربة التي ليس من شأنها الإسكار كالنبيذ [1] الذي لم يشتد ولم يختمر وهو ماينبذ من تمر أو زبيب أو غيرهما في الماء حتى ينضج ويحلو ماؤه فشربه حلال مالم يصل إلى حد الإسكار

ومن المعلوم أن الأنبذة يسرع اليها الاختمار في بعض البلاد كالحارة و بعض الأواني كالقرع والمزفت ، وأن من الناس من يسكر بها عند أدنى تغير يعرض لها أو إذا أكثر منها و إن لم تختمر ، ولأجل هذا اختلف العلماء في النبيذ فذهب الجمهور إلى أنه إذا صار يسكر الكثير منه فشرب القليل منه يكون حراما لسد ذريعة السكر ، وهو إنما يسكر كثيره إذا تغير ولو بحموضة قليلة . وذهب بعضهم إلى أنه لايحرم منه حينئذ إلا المقدار المسكر ، لأنه لايسمى خمراً فيتناوله النص ، فاذا كان مايشرب منه لم يسكر فلا وجه لقياسه على الخمر ، فان صار بحيث يسكر فهو خمر لغة وشرعا ، كما هو المتبادر من فهم الصحابة للآية ومن تعليل عمر في خطبته لتسمية الخمر بأنها ماخامر العقل ، أو شرعا فقط ، ودلالة الحقيقة الشرعية أقوى من دلالة الحقيقة اللغوية في الأحكام

وقد قال النبي ﷺ «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» رواه مسلم وأبو داود والترمذي من حديث ابن عمر . وفي رواية لمسلم والدار قطني «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»

وقد غلط ابن سيده في اقتصاره على قول صاحب العين : الخمر عصير العنب إذا أسكر ، ولعل سبب ذلك أن خمرة العنب كانت كثيرة في زمن تدوين اللغة فظن بعضهم أن الإطلاق ينصرف اليها لكثرتها وجودتها . ونقل الصحيحين والمسانيد والسنن بيان معنى الخمر عن الصحابة أصح من نقل جميع اللغويين للغة

ولما لم يجد من اطلع من الحنفية على الأحاديث السابقة ونحوها تفصيا منها للاتفاق على صحة الكثير منها حملوا إطلاق لفظ الخمر فيها على المسكر من غير العنب على مجاز التشبيه كما في فتح القدير ، واستدلوا على ذلك بما رواه البخاري عن ابن

(١) هو مايسمى في مصر بالخشاف وفي سوريا بالنقوع – والصواب النقيع – وأما مايسمى بالنبيذ الان فهو الخمر المجمع على تحريمها ، لأنه قد مضى عليه مدة وهو مختمر

عمر قال «لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء» وهذه العبارة مبهمة لا يعرف لمن قالها و بأي مناسبة قالها ، فيحتمل أن يكون بعض الناس قد ذكر خمرة العنب فقال ابن عمر ما معناه : إن الخمر لما حرمت لم يكن يوجد في المدينة شيء من خمرة العنب و إنما كانت خمور أهلها من التمر والبسر في الغالب . و يحتمل أن يكون معنى كلامه أن الله حرم الخمر ولأجل هذا لا يوجد في المدينة منها شيء ، و بهذا يجمع بين سائر الأحاديث والآثار التي تقدم بعضها حتى عنه وعن أبيه و إلا كانت متعارضة ، ولما كانت العبارة محتملة لعدة وجوه سقط الاستدلال بها على ماقالوه ولا يمكن الجمع بينها و بين ماعارضها بحمل ماخالفها على المجاز ، لأن تلك العبارات تأبى أن تكون تشبيها كقول عمر في خطبته «ونزل تحريم الخمر وهي من خمسة العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل» فهل يمكن أن يقال نزل تحريم خمرة العنب وهي من خمسة أشياء الخ ؟ أم يمكن أن يقال : نزل تحريم مايشبه الخمر في الاسكار وهو من خمسة أشياء : العنب والتمر ؟ ألا إن هذا لا يقوله أحد يفهم العربية ، و إن كان يجيز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ما لا يجيزه الحنفية .

أطلنا هذه الاطالة في بيان حقيقة الخمر لأنه قد ظهر في الناس من عهد بعيد مصداق ماورد في الحديث من استحلال أناس لشرب الخمر بتسميتها بغير اسمها ، وقد اخترع الناس بعد زمن التنزيل أنواعا كثيرة من الخمور أشد من خمرة العنب ضرراً في الجسم والعقل باتفاق الاطباء ، وأشد إيقاعا في العداوة والبغضاء ، وصداً عن ذكر الله وعن الصلاة . والقول بأنه لا يحرم منها قطعا إلا ما كان من عصير العنب وأنه يحرم من غيرها القدر المسكر فقط ، يجرىء الناس على شرب القليل من تلك السموم المهلكة ، والقليل يدعو إلى الكثير . فالادمان فالاهلاك ، ففي هذا القول مفسدة عظيمة ، وليس في تضعيفه وترجيح قول جمهور السلف والخلف عليه إلا المصلحة الراجحة وسد ذرائع شرور كثيرة .

وأما الميسر فهو في أصل اللغة القمار بالقداح في كل شيء كما نقله لسان العرب عن عطاء ثم غلب في كل مقامرة وقد بينا الأقوال في اشتقاقه في تفسير آية البقرة (ص ٣٣٢ ج ٢) و بينا هنالك معنى القداح التي كانوا يتقامرون بها وهي

الأزلام والاقلام والسهام ولذلك عدنا إلى بيانها والفرق بين القداح المشر التى يتقامرون بها و بين ما كانوا يستقسمون به للتفاؤل والتشاؤم فى تفسير الآية الثالثة من سورة المائدة (ص٤٧-٥١ ج٦)

كل قمار ميسر محرم بالنص إلا ما أباحه الشرع من المراهنة فى السباق والرماية وقد ورد عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب (رض) أنه قال: الشطرنج من الميسر رواه ابن أبي حاتم. وروى أيضا عن عطاء ومجاهد وطاوس أو اثنين منهم — قالوا كل شيء من القمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز. وروى عن رشدين[(١)] بن سعد وضمرة بن حبيب قالا «حتى الكعاب والجوز والبيض التى تلعب بها الصبيان» وعن ابن عمر: الميسر هو القمار. وعن ابن عباس: الميسر هو القمار كانوا يتقامرون فى الجاهلية إلى مجيء الاسلام فنهاهم الله عن هذه الأخلاق القبيحة. وعن سعيد بن المسيب: كان ميسر أهل الجاهلية بيع اللحم بالشاة والشاتين (أى من ميسرهم) ذكر ذلك الحافظ ابن كثير فى تفسيره.

ثم ذكر حديث أبى موسى الأشعرى عند ابن أبى حاتم «اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التى يزجر بها زجراً فانها من الميسر» وقال حديث غريب وفسر الكعاب بالنرد. وأقول: الحديث ضعيف وهو من طريق عثمان بن أبى العاتكة عن على بن زيد وعلى هذا ضعيف وضعفوا عثمان فى روايته عنه.

ثم ذكر حديث بريدة بن الخصيب الأسلمى «من لعب بالنرد شير فكأنما صبغ يده فى لحم خنزير ودمه» رواه مسلم، ولعل الحكمة فى تشبيه اللعب به عند ذكر أن المقامرة به كالمقامرة على لحم الخنزير لا على لحم الأنعام الذى كانت العرب تقامر عليه فى الجاهلية. وأيد هذا بحديث أبى موسى عند مالك وأحمد وأبى داود وابن ماجه «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله» وقد روى مرفوعا وموقوفا على أبى موسى من قوله:

ثم ذكر أن ابن عمر قال فى الشطرنج إنه من النرد وأن عليا قال: إنه من الميسر

(١) رشدين بكسر الراء وسكون الشين المعجمة كان رجلا صالحاً فأدركته غفلة الصالحين فخلط فى الحديث فحكموا بضعفه لذلك.

قال : ونص على تحريمه مالك وأبو حنيفة وأحمد وكرهه الشافعي رحمهم الله تعالى

أقول : ان ماروى عن علي رضي الله عنه هو الذي بين لنا وجه ماورد في النرد (وهو المسمى الآن بالطاولة) من الحديث ، وهو انه كان من لعب القمار ، ويؤيده التشبيه الذي بينا حكمته في حديث مسلم . والظاهر أن من حرم الشطرنج حرمه من حيث كونه قماراً ، ومن كرهه كرهه لكونه مدعاة الغفلة عن ذكر الله لأن أكثر لاعبيه يفرطون في الاكثار منه ، وسنزيد المسألة بيانا في تفسير الآية التالية

وأما الانصاب فقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وغير واحد : هي حجارة كانوا يذبحون قرابينهم عندها ، ذكره ابن كثير أيضاً . وروى أنهم كانوا يعبدونها و يتقربون إليها وتحقيق ذلك تقدم في تفسير (وما ذبح على النصب) في أول السورة (ص ١٤٦ ج ٦)

وأما الازلام فهي قداح أي قطع رقيقة من الخشب بهيئة السهام كانوا يستقسمون بها في الجاهلية لأجل التفاؤل أو التشاؤم ، وقد شرحنا معناها وطريقة الاستقسام بها في أوائل السورة (ص ١٤٧ – ١٥٣ ج ٦) و بينا الفرق بين خرافة الاستقسام وسنة الاستخارة فيراجع هنالك

وأما الرجس فهو المستقذر حساً أو معنى . وقال الزجاج : الرجس في اللغة اسم لكل ما استقذر من عمل ، فبالغ الله في ذم الأشياء المذكورة في الآية فسماها رجسا . أقول وقد ذكر في تسع آيات من القرآن ليس فيها موضع يظهر فيه معنى القذارة الحسية إلا قوله تعالى (٦ : ١٤٥ قل لا أجد فيما أوحيّ إليّ محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس) بناء على أن قوله « فانه رجس » عائد إلى جميع ماذكر ، أي فان ذلك أو ماذكر رجس ، ومثله (وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره) أي من ثمر ذلك أو ما ذكره ، واستشهد الزمخشري لهذا الأخير بقول رؤبة :

فيها خطوط من سواد وبَلَق   كأنه في الجلد توليع البهق

وذكر أن رؤبة سئل عن ذلك فقال : أردت كأن ذلك ، ويحتمل أن يراد بالرجس انها قذر معنوي من حيث كونها ضارة ومحتقرة تعافها الأنفس . وقد فسر بعضهم الرجس

فى الآية التى نفسرها بالمأثم وهو ما كان ضاراً . وقد بينا ضرر الخمر والميسر فى تفسير آية البقرة من عدة وجوه

وقال الراغب : الرجس الشيء القذر ، يقال رجل رجس ، ورجال أرجاس ، قال تعالى (رجس من عمل الشيطان) والرجس يكون على أربعة أوجه : إما من حيث الطبع ، وإما من جهة العقل ، وإما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك كالميتة فان الميتة تعاف طبعا وعقلا وشرعا . والرجس من جهة الشرع الخمر والميسر ، وقيل ان ذلك رجس من جهة العقل ، وعلى ذلك نبه بقوله (وإثمهما أكبر من نفعهما) لأن كل مايوفى إثمه على نفعه فالعقل يقتضى تجنبه . وجعل الكافرين رجساً من حيث ان الشرك بالعقل أقبح الأشياء ، قال تعالى (وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم) الخ

وقوله تعالى (رجس من عمل الشيطان) نص فى كون الرجس معنويا وهو محمول على جميع ما ذكر من الخمر والميسر والانصاب والازلام ، كما قال فى آية أخرى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) وكانت الانصاب والازلام من لوازم الأوثان ، وأما رجس الخمر والميسر فبيانه فى الآية التالية .

وقد استدل بعض الفقهاء بالآية على كون الخمر نجسة العين فتكلفوا كل التكلف إذ زعموا ان (رجس) خبر عن الخمر وخبر ما عطف عليها محذوف ، ولو سلم لهم هذا لما كان مفيداً لنجاسة الخمر نجاسة حسية ، فان نجس العين ما كانت عينه القذارة كالبول والغائط ، والخمر ليست قذرة العين ، والصواب ان (رجس) خبر عن الخمر والميسر والانصاب والازلام كما قلنا تبعاً للجمهور ، لأن هذا هو المتبادر إلى الفهم من العبارة ، ولأنه الأصل فى الإخبار عن المبتدإ وما عطف عليه ، ولأنه فى الانصاب والازلام يوافق قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) وأما إفراده مع كونه خبراً عن متعدد فلأنه مصدر يستوى فيه القليل والكثير ، ومثله قوله تعالى (انما المشركون نجس) أو لأن فى الكلام مضافا تقديره ان تعاطى ما ذكر رجس من عمل الشيطان ، فقوله تعالى (من عمل الشيطان) تفسير ما يقتضى كون ماذكر رجسا ، ومعنى كونها من الشيطان انها من الأعمال التى يزين لاعدائه

بنى آدم ابتداعها وإيجادها ، ثم هو يوسوس لهم ، بأن يعكفوا عليها ، ويزينها لهم ، لما فيها من شدة الضرر بهم

﴿ فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ أى فاذا كان الامر كذلك فاجتنبوا هذا الرجس كله — أو فاجتنبوا ماذكر كله أى ابعدوا عنه وكونوا فى جانب غير الجانب الذى هو فيه ، رجاء أن تفلحوا وتفوزوا بما فرض عليكم من تزكية أنفسكم ، وتحليتها بذكر ربكم ، ومراعاة سلامة أبدانكم والتواد والتآخى فيما بينكم ، وتعاطى ما ذكر يصد عن ذلك ويحول دونه كما بينه تعالى بقوله :

﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ﴾ بين حظ الشيطان من الناس فى الخمر والميسر دون ما قرن بهما فى الآية الأولى من الأنصاب والازلام لأن بيان تحريمهما هو المقصود بالذات ، وقد تقدم فى أول السورة (أى فى الآية الثالثة منها) تحريم ما ذبح على النصب والاستقسام بالازلام وكون ذلك فسقا وكان المؤمنون قد تركوهما لأنهما من أعمال الجاهلية وخرافات الوثنية . والخطاب هنا للمؤمنين الذين طهرهم التوحيد من خرافات الشرك كلها ، ولذلك قال عمر عند نزول الآية « أقرنت بالميسر والانصاب والازلام ؟ بعدا لك وسحقا فعلم من ذلك أن ذكر الانصاب والازلام — وهما من الخرافات الاعتقادية — ولزهما مع الخمر والميسر — وهما من الرذائل المالية والاجتماعية — قد أريد به أن كل ذلك من رجس الجاهلية ، وأنه لا يليق شىء منه بأهل الحنيفية .

والعداوة ضرب من التجاوز الذى هو أصل معنى مادة (عدا يعدو) وهو تجاوز الحق إلى الايذاء قال فى لسان العرب : والعادى الظالم يقال : لاأشمت الله بك عاديك — أى عدوك الظالم لك . قال أبو بكر : قول العرب فلان عدو فلان : معناه فلان يعدو على فلان بالمكروه ويظلمه اه وقالوا أيضا العدو ضد الصديق وضد الولى أى المولى فعلم من ذلك أن العداوة سيئة عملية ، والبغضاء انفعال فى القلب وأثر فى النفس فهو ضد المحبة فالعداوة والبغضاء يجتمعان ويوجد أحدهما دون الآخر

أما كون الخمر سببا لوقوع العداوة والبغضاء بين الناس حتى الاصدقاء منهم

فمعروف ، وشواهده كثيرة ، وعلته أن شارب الخمر يسكر فيفقد العقل الذي يعقل الإنسان – أي يمنعه من الأقوال والأعمال القبيحة التي تسوء الناس – و يستولى عليه حب الفخر الكاذب ، و يسرع اليه الغضب بالباطل ، وقد جرت عادة محبي الخمر على الاجتماع للشرب ، فقلما تكون رذائلهم قاصرة عليهم ، غير متعدية إلى غيرهم ، وكثيرا ما تتعدى إلى غير من يشرب معهم ، كالأهل والجيران ، والخلطاء والعشراء وقد تقدم في أسباب نزول الآيات بعض الشواهد على ذلك ، ومن أغرب أخبار شذوذ السكر الذي يفضي مثله عادة إلى العداوة والبغضاء والهرج والقتال ، حديث على مع عمه حمزة (رضي الله عنهما) وملخصه « أنه كان له شارفان (ناقتان مسنتان) أراد أن يجمع عليهما الاذخر (نبات طيب الرائحة) مع صائغ يهودى و يبيعه للصواغين ليستعين بثمنه على وليمة فاطمة عليها السلام عند إرادة البناء بها ، وكان عمه حمزة يشرب الخمر مع بعض الأنصار ومعه قينة تغنيه – فانشدت شعرا حثته به على نحر الناقتين وأخذ أطايبهما ليأكل منها الشرب فثار حمزة وجب أسنمتهما وبقر خواصرهما وأخذ من أكبادهما . فلما رأى على ذلك تألم ولم تملك عينيه وشكا حمزة إلى النبي ﷺ فدخل النبي على حمزة – ومعه على وزيد بن حارثة – فتغيظ عليه وطفق يلومه ، وكان حمزة ثملا قد احمرت عيناه فنظر إلى رسول الله ﷺ وقال له ولمن معه وهل أنتم إلا عبيد لأبي ؟ فلما علم النبي ﷺ أنه ثمل نكص على عقبيه القهقرى وخرج هو ومن معه » والحديث في الصحيحين ، ولولا حلم الرسول وعصمته ، وعقله ، وأدب على وفضله ، وبلاء حمزة في إقامة الاسلام وقربه ، لما وقفت هذه الحادثة عند الحد الذي وقفت عنده

وان حوادث العداوة والبغضاء التي يثيرها السكر وما ينشأ عنها من القتل ، والضرب والعدوان والسلب ، والفسق والفحش ، ومن إفشاء الأسرار ، وهتك الاستار ، وخيانة الحكومات والأوطان ، قد سارت بأخبارها الركبان ، وما زالت حديث الناس في كل زمان ومكان

وأما الميسر فهو مثار للعداوة والبغضاء أيضاً لكن بين المتقامرين ، فان تمادهم فالى الشامتين والعائبين ، ومن تضيع عليهم حقوقهم من الدائنين وغير الدائنين ، وان

المقامر ليفرط فى حقوق الوالدين والزوج والولد ، حتى يوشك أن يمقته كل أحد .

قال الفخر الرازى : وأما الميسر ففيه بإزاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بأرباب الأموال ، لأن من صار مغلوبا فى القمار مرة دعاه ذلك إلى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالبا فيه ، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شىء من المال ، وإلى أن يقامر على لحيته وأهله وولده ! ! ولا شك أنه بعد ذلك يصير فقيراً مسكيناً ، ويصير من أعدى الاعداء لاولئك الذين كانوا غالبين له . اهـ

وأما كون كل من الخمر والميسر يصد عن ذكر الله وعن الصلاة — وهو مفسدتهما الدينية — فهو أظهر من كونهما مثاراً للعداوة والبغضاء — وهو مفسدتهما الاجتماعية — لأن كل سكرة من سكرات الخمر ، وكل مرة من لعب القمار ، تصد السكران واللاعب وتصرفه عن ذكر الله الذى هو روح الدين ، وعن الصلاة التى هى عماد الدين ، إذ السكران لا عقل له يتذكر به آلاء الله وآياته ، ويثنى عليه بأسمائه وصفاته ، أو يقيم به الصلاة التى هى ذكر لله ، وزيادة أعمال تؤدى بنظام لغرض وقصد ، ولو ذكر السكران ربه ، وحاول الصلاة لم تصح له ، والمقامر تتوجه جميع قواه العقلية إلى اللعب الذى يرجو منه الربح ويخشى الخسارة فلا يبقى له من نفسه بقية يتذكر الله تعالى بها ، أو يتذكر أوقات الصلاة وما يجب عليه من المحافظة عليها ، ولعله لا يوجد عمل من الأعمال يشغل القلب ويصرفه عن كل ما سواه ويحصر همه فيه مثل هذا القمار ، حتى إن المقامر ليقع الحريق فى داره وتنزل المصائب بأهله وولده ، ويُستصرَخ ويستغاث فلا يصرخ ولا يُغيث ، بل يمضى فى لعبه ، ويكل أمر الحريق إلى جند الاطفاء ، وأمر المصابين من الأهل إلى المواسين أو الأطباء ، ومازال الناس يتناقلون النوادر فى ذلك عن المقامرين ، من الأولين والمعاصرين

على أن المقامر إذا تذكر الصلاة أو ذكّره غيره بها ، وترك اللعب لأجل أدائها ، فانه لا يكاد يؤدى منها إلا الحركات البدنية بدون أدنى تدبر أو خشوع ، ولاسيما إذا كان يريد أن يعود إلى اللعب . نعم إنه قد يأتى بأفعال الصلاة تامة فيفضل السكران بهذا إذ لا يكاد يأتى منه ضبط أفعالها ، ولكن السكران قد يفضله بأعمال القلب والخشوع ولو بغير عقل . فكم من سكران يذكر الله تعالى ويذكر ذنوبه حتى سكره ويبكى ويدعو

الله تعالى أن يتوب عليه. لقيت مرة سكرانا فى أحد شوارع القاهرة فأقبل علي يقبل يدى ويبكى ويقول ادع الله لى أن يتوب على من السكر ويغفر لى، انت ابن الرسول، ودعاؤك مقبول. وأمثال هذا الكلام؛ وإذا كان الله تعالى لا يقبل صلاة السكران لأنه لا يعقل ما يقول وما يفعل، فهو بالأولى لا يقبل صلاة المقامر الذى يقف بين يديه، وقلبه مشغول عنه بما حرمه عليه، فلا يتدبر القرآن، ولا يخشع للرحمن، وهو عاقل مكلف قادر على مجاهدة نفسه، وتوجيهها إلى مراقبة ربه. ولا يفيد مثل هذا المصلى الساهى عن صلاته افتاء الفقهاء بصحتها، إذا كملت شروطها وفروضها، فما كل صحيح عند علماء الرسوم بمقبول (فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون)

قد يقال ان الله تعالى قد بين بهذه الآية علتين لتحريم الخمر والميسر، إحداها اجتماعية والأخرى دينية، والدينية تصدق على الألعاب التى اشتد ولوع كثير من الناس بها كالشطرنج، فالظاهر أن تعد بذلك محرمة كالميسر لانها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وإن كان اللعب بها على غير مال؟ قال السيد الآلوسى فى هذا المقام من تفسيره (روح المعانى): وقد شاهدنا كثيراً ممن يلعب بالشطرنج يجرى بينهم من اللجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ماينفر منه الفيل، وتكبو له الفرس، ويصوح من هومه الرخ بل يتساقط ريشه، ويحار لشناعته بيذق الفهم، ويضطرب فرزين العقل، ويموت شاه القلب، وتسود رقعة الأعمال. اهـ

وأقول: ان اللعب بالشطرنج إذا كان على مال دخل فى عموم الميسر وكان محرما بالنص كما تقدم، وإذا لم يكن كذلك فلا وجه للقول بتحريمه قياساً على الخمر والميسر إلا إذا تحقق فيه كونه رجسا من عمل الشيطان، موقعا فى العداوة والبغضاء، صاداً عن ذكر الله وعن الصلاة، بأن كان هذا شأن من يلعب به دائما أو فى الغالب. ولا سبيل إلى إثبات هذا، واننا نعرف من لاعبى الشطرنج من يحافظون على صلواتهم وينزهون أنفسهم عن اللجاج والحلف الباطل، وأما الغفلة عن الله تعالى فليست من لوازم الشطرنج وحده، بل كل لعب وكل عمل فهو يشغل صاحبه فى أثنائه عن الذكر والفكر فيما عداه إلا قليلا، ومن ذلك ماهو مباح وماهو مستحب أو واجب. كلعب

الخيل والسلاح والأعمال الصناعية التي تعد من فروض الكفايات ، ومما ورد النص فيه من اللعب لعب الحبشة في مسجد النبي ﷺ بحضرته ، وإنما عيب الشطرنج من أنه أشد الألعاب إغراء بإضاعة الوقت الطويل ، ولعل الشافعي كرهه لأجل هذا ، ونحمد الله الذي عافانا من اللعب به وبغيره ، كما نحمده حمداً كثيراً أن عافانا من الجرأة على التحريم والتحليل ، بغير حجة ولا دليل .

ولما بين جل جلاله علة تحريم الخمر والميسر وحكمته أكده بقوله ﴿ فهل أنتم منتهون ﴾ فهذا استفهام يتضمن الأمر بالانتهاء . قال الكشاف : من أبلغ ماينهى به كأنه قيل قد تلي عليكم مافيهما من أنواع الصوارف والموانع . فهل أنتم مع هذه الصوارف منتهون ؟ أم أنتم على ما كنتم عليه كأن لم توعظوا ولم تزجروا ؟

قال هذا بعد بيان ما أكد الله تحريم الخمر والميسر في هاتين الآيتين من سبعة وجوه وتبعه في ذلك الرازي وغيره ، ونحن نبين المؤكدات بأوضح مما بينوها به وأوسع فنقول

(أحدها) أن الله تعالى جعل الخمر والميسر رجساً وكلمة الرجس تدل على منتهى القبح والخبث ولذلك أطلقت على الأوثان كما تقدم فهي أسوأ مفهوما من كلمة الخبيث ، وقد علم من عدة آيات أن الله أحل الطيبات وحرم الخبائث ، وقد قال النبي ﷺ «الخمر أم الخبائث» رواه الطبراني في الأوسط من حديث عبد الله ابن عمرو وقال «الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ، ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته» رواه الطبراني في الكبير من حديث عبدالله بن عمرو وكذا من حديث ابن عباس بلفظ «من شربها وقع على أمه» الخ وليس فيه ترك الصلاة ؛ وقد علم السيوطي على هذه الأحاديث في جامعه بالصحة .

(ثانيها) أنه صدر الجملة بإنما الدالة على الحصر المبالغة في ذمهما ، كأنه قال : ليست الخمر وليس الميسر إلا رجساً فلا خير فيهما البتة .

(ثالثها) أنه قرنهما بالانصاب والأزلام التي هي من أعمال الوثنية وخرافات الشرك ، وقد أورد المفسرون هنا حديث «مدمن الخمر كعابد وثن» رواه ابن ماجه عن أبي هريرة ، وفي سنده محمد بن سليمان الأصبهاني صدوق يخطىء ضعفه النسائي

(رابعها) أنه جعلها من عمل الشيطان ، لما ينشأ عنهما من الشرور والطغيان ،

وهل يكون عمل الشيطان، إلا موجبا لسخط الرحمن ؟

(خامسها) أنه جعل الأمر بتركهما من مادة الاجتناب وهو أبلغ من الترك لأنه يفيد الأمر بالترك مع البعد عن المتروك بأن يكون التارك في جانب بعيد عن جانب المتروك كما تقدم. ولذلك نرى القرآن لم يعبر بالاجتناب إلا عن ترك الشرك والطاغوت الذي يشمل الشرك والأوثان وسائر مصادر الطغيان، وترك الكبائر عامة وقول الزور الذي هو من أكبرها، قال تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور) وقال (واجتنبوا الطاغوت) كما قال (والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها) وقال (الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم)

(سادسها) أنه جعل اجتنابهما معداً للفلاح ومرجاة له، فدل ذلك على أن ارتكابهما أس الخسران والخيبة في الدنيا والآخرة.

(سابعها وثامنها) أنه جعلهما مثاراً للعداوة والبغضاء وهما شر المفاسد الدنيوية المتعدية إلى أنواع من المعاصي في الأموال والأعراض والأنفس ولذلك سميت الخمرة بأم الخبائث وأم الفواحش، وقد قيل إن امرأة فاسقة راودت رجلا صالحا عن نفسه فاستعصم فسقته الخمر فزنى بها وأغرته بالقتل فقتل، حكوا هذا عن بعض الأمم الغابرة ومثله كثير في هذا الزمان، وقد قال بعض الفساق في مصر: إنه لولا السكر لقل أن يوجد في الناس من يقرب من هؤلاء البغايا العموميات. وقد علم مما تقدم أن هاتين مفسدتان منفصلتان، لأن العداوة غير البغضاء فيجتمعان ويفترقان.

(تاسعها وعاشرها) أنه جعلهما صادين عن ذكر الله وعن الصلاة وهما روح الدين وعماده، وزاد المؤمن وعتاده، وقد علم مما تقدم أيضا أن الصد عن ذكر الله غير الصد عن الصلاة.

(حادي عشرها) الأمر بالانتهاء عنهما بصيغة الاستفهام المقرون بفاء السببية وهل يصح الفصل بين السبب والمسبب ؟ وفي الآية التالية ثلاثة مؤكدات أخرى نوردها معدودة مع ماقبلها :

(ثاني عشرها) قوله عز وجل ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ أي أطيعوا الله تعالى فيما أمركم به من اجتناب الخمر والميسر وغيرهما، كما تجتنبون الأنصاب

والأزلام أو أشد اجتنابا وفى كل شىء ، وأطيعوا الرسول فيما يبينه لكم مما نزله الله عليكم ومنه قوله « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » وقد تقدم قريبا .

(ثالث عشرها) قوله عز وجل ﴿واحذروا﴾ أى احذروا عصيانهما أو ما يصيبكم إذا خالفتم أمرهما من فتنة الدنيا وعذاب الآخرة ، فانه ماحرم عليكم إلا ما يضركم فى دنياكم وآخرتكم قال تعالى (٢٤ : ٦٣ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم)

(رابع عشرها) الانذار والتهديد فى قوله ﴿فان توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين﴾ أى فان توليتم وأعرضتم عن الطاعة ، فاعلموا أنما على رسولنا أن يبين لكم ديننا وشرعنا وقد بلغه وأبانه وقرن حكمه بأحكامه وعلينا نحن الحساب والعقاب وسترونه فى إبانه ، كما قال (فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وانما الحساب لأجل الجزاء

لم يؤكد تحريم شىء فى القرآن مثل هذا التأكيد ولا قريبا منه ، وحكمته شدة افتتان الناس بشرب الخمر ، وكذا الميسر ، وتأولهم كل ما يمكن تطرق الاحتمال اليه من أحكام الأديان التى تخالف أهواءهم ، كما أولت اليهود أحكام التوراة فى تحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا وغيره ، وكما استحل بعض فساق المسلمين شرب بعض الخمور بتسميتها بغير اسمها ، إذ قالوا هذا نبيذ أو شراب لا يسكر إلا الكثير منه وقد أحل مادون القدر المسكر منه فلان وفلان — يقولون ذلك فيما هو خمر لاحظ لهم من شربه إلا السكر

بل تجرأ بعض غلاة الفساق على القول بأن هذه الآيات لاتدل على تحريم الخمر ، لأن الله قال «فاجتنبوه» ولم يقل : حرمته فاتركوه . وقال «فهل أنتم منتهون» ولم يقل فانتهوا عنه ، وقال بعضهم : سألنا هل أنتم منتهون ؟ فقلنا : لا . ثم سكت وسكتنا ، ويصدق على هؤلاء قوله تعالى (اتخذوا دينهم هزوا ولعبا) ويمكن أن يقال : إن هذا الغلو قلما يصدر عمن كان صحيح الايمان — فما قاله تعالى أبلغ فى تحريم مما قالوا

أما المؤمنون فقد قالوا : انتهينا ربنا وقال بعضهم انتهينا ، انتهينا أكدوا الاستجابة

والطاعة كما أكد عليهم التحريم وكان فيهم المدمنون للخمر من عهد الجاهلية ، حتى شق عليهم تحريمها ، فكان أشد من جميع التكاليف الشرعية ، وكانوا قد اجتهدوا فى آية البقرة لأن الدلالة على التحريم فيها ظنية غير قطعية ، كما بيناه غير مرة ، فلما جاء الحق اليقين والتحريم الحازم انتهوا وأهرقوا جميع ما كان عندهم من الخمور فى الشوارع والأزقة حتى ظل أثرها وريحها زمنا طويلا ، وقد قدح بعض أذكيائهم زناد الفكر عسى أن يهتدوا إلى شىء يجدون فيه بعض الرخصة من النبى ﷺ فلم يجدوا إلا أن من قدمات من أهل بدر وأحد ، كسيد الشهداء حمزة عم الرسول ﷺ وغيره ماتوا وهم دائبون على شربها ، فلم تغن عنهم هذه الشبهة شيئا ، لأن الله لا يكلف الناس العمل بأحكام الشريعة قبل نزولها . وهاك بعض ما ورد فى ذلك زائداً على ما أوردنا من قبل

روى البيهقى فى شعب الايمان عن أبى هريرة قال «قام رسول الله فقال : ياأهل المدينة ، إن الله يعرض عن الخمر تعريضا لا أدرى لعله سينزل فيها أمر» - أى قاطع - ثم قام فقال « ياأهل المدينة ان الله قد أنزل إلى تحريم الخمر ، فمن كتب منكم هذه الآية وعنده منها شىء فلا يشربها »

وأخرج مسلم وأبو يعلى وابن مردويه عن أبى سعيد الخدرى قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال « ياأيها الناس ، إن الله قد عرض بالخمر ، فمن كان عنده منها شىء فليبعه ولينتفع به ، فلم نلبث إلا يسيراً حتى قال : ان الله قد حرم الخمر فمن أدركته هذه الآية وعنده منها شىء فلا يشرب ولا يبع . قال فاستقبل الناس بما كان عندهم منها فسفكوها فى طرق المدينة »

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن الربيع قال لما نزلت آية البقرة قال النبى ﷺ « ان ربكم يقدم فى تحريم الخمر » ثم نزلت آية النساء فقال النبي ﷺ « ان ربكم يقرب فى تحريم الخمر » ثم نزلت آية المائدة فحرمت الخمر عند ذلك

وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال : أول ما نزل من تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر؟ قل فيهما إثم كبير) الآية فقال بعض الناس : نشربها لمنافعها وقال آخرون : لاخير فى شىء فيه إثم ثم نزلت (يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة

وأنتم سكارى) الآية . فقال بعض الناس : نشربها ونجلس فى بيوتنا ، وقال آخرون لاخير فى شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت (ياأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية ، فنهاهم فانتهوا ، وأخرج أيضاً عن قتادة فى تفسير آية النساء أنه قال : ذكر لنا أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال حين نزلت هذه الآية « إن الله قد تقرب فى تحريم الخمر ، ثم حرمها بعد ذلك فى سورة المائدة بعد غزوة الاحزاب (١) وعلم أنها تسفه الاحلام وتجهد الاموال وتشغل عن ذكر الله وعن الصلاة »

وروى أحمد عن أبي هريرة قال « حرمت الخمر ثلاثة مرات ، ثم ذكر نزول الآيات الثلاث ، وما كان من شأن الناس عند كل واحدة منهن ، وقال فى آية النساء : ثم أنزل الله آية أغلظ منها : أى من آية البقرة ، وقال مثل ذلك فى آية المائدة . وبيان أن الاولى تحريم ظني ، والثانية تحريم قطعي فى معظم الاوقات والثالثة قطعي مستغرق لكل زمن »

فهذه الاخبار والآثار وغيرها مما تقدم فى التصريح بالقطع بتحريم الخمر تدل دلالة قاطعة على أن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة كافة فهموا من آية المائدة أن الله تعالى حرم الخمر تحريما باتا لاهوادة فيه ، وأن الخمر عندهم كل شراب من شأنه أن يسكر شاربه ، وقد صرحوا فيها بلفظ التحريم ، وأنه كان تمريضا ، فجملته آية المائدة تصريحا ، أو أن آيتي البقرة والنساء كانتا مقدمة لتحريمها أو مفيدتين له إفادة ظنية ، كما قلنا من قبل ، وأن جميع المؤمنين أهرقوا ما كان عندهم من الخمور عند نزول الآية ، وكان كلها أو أكثرها من خمر التمر والبسر الذي يكثر فى المدينة ، وأنهم لم يجدوا لهم مخرجا من ذلك بتأويل ولا رخصة

نعم انهم كانوا يسمون بعض الانبذة بأسماء خاصة ، وقد سألوا عنها النبي صلى الله عليه وسلم ماحكمها إذا صار يسكر كثيرها أو مطلقا ، قال أبو موسى الاشعري « قلت يارسول

(١) كانت غزوة الاحزاب سنة أربع كما قال موسى بن عقبة ومال إليه البخاري وقال ابن اسحاق فى شوال من سنة خمس ، وعليه أهل المغازي أى بعد غزوة أحد بسنة كاملة . وذكر ابن اسحاق أن تحريم الخمر كان فى غزوة بني النضير وكانت سنة أربع على الراجح . وقال الدمياطي فى سيرته كان تحريمها عام الحديبية أى سنة ست

الله ، أفتنافى شرابين كنا نصنعهما باليمن ـ البتع ، وهو من العسل ينبذ حتى يشتد ـ والمزر ـ وهو من الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد ، قال : وكان رسول الله ﷺ قد أوتى جوامع الكلم بخواتمه فقال : كل مسكر حرام » رواه أحمد والشيخان ، وفى حديث على كرم الله وجهه « أن رسول الله ﷺ نهاهم عن الجعة » رواه أبو داود والنسائى وغيرهما . والجعة ـ بكسر ففتح ـ نبيذ الشعير وتسمى بالافرنجية « بيرا »

والاصل فى النبيذ أن ينقع الشىء فى الماء حتى ينضج ، فيشرب بعد يوم أو يومين أو ثلاثة ، ولم يقصد به أن يترك ليختمر و يصير مسكراً كما تقدم ، ونزيد عليه أن النبى ﷺ نهى عن النبذ فى الاوانى التى يسرع إليها الاختمار لعدم تأثير الهواء فيها ، كالحنتم أى جرار الفخار المطلية ، والنقير أى جذوع النخل المنقورة ، والمزفت وهو المقير أى المطلى بالقار وهو الزفت ، والدباء وهو القرع الكبير ، ثم بين أن الظروف لا تحل ولا تحرم ، وأذن بالنبذ فى كل وعاء مع تحريم كل مسكر رواه مسلم وأصحاب السنن

وعن ابن عباس « أن النبى ﷺ كان ينبذ له الزبيب فيشربه اليوم والغد و بعد الغد إلى مساء الثالثة ، ثم يؤمر به فيسقى الخادم أو يهراق » رواه أحمد ومسلم ، أى يصير بعد ثلاثة أيام مظنة الاسكار ، فهذه نهاية المدة التى يحل فيها النبيذ غالباً وفى آخرها كان يحتاط النبى ﷺ فلا يشربه ، بل يسقيه الخادم أو يريقه لئلا يختمر ويشتد فيصير خمراً . والعبرة بالاسكار وعدمه

* ﴿ فائدة تتبعها قاعدة ﴾ علم من الروايات التى أوردناها آنفا أن بعض الصحابة فهم من آيتى البقرة والنساء تحريم الخمر فتركها ، ولكن عشاقها وجدوا منهما مخرجا بالاجتهاد . وكان من سنة النبى ﷺ أن يعذر المجتهدين فى اجتهادهم ، و إن كان بعضهم مخطئا فيه ، وقد يجيزه له إذا كان قاصراً عليه « أجنب رجل فأخر الصلاة إذ لم يجد الماء فذكر ذلك للنبى ﷺ فقال : أصبت » و « أجنب آخر فتيمم وصلى إذ لم يجد الماء فذكر له كالاول ، فقال له ما قال للأول أصبت » رواه النسائى . وأجاز عمل عمرو بن العاص إذ تيمم للجنابة مع وجود الماء خوفا من البرد وصلى إماماً ، فسأله عن ذلك فاحتج بقوله تعالى (لا تقتلوا أنفسكم) رواه

أحمد والبخارى تعليقاً وأبو داود والدارقطنى ، ولكنه قال لمن ترك الصلاة مع الجماعة وسأله عن ذلك فاعتذر بالجنابة وفقد الماء « عليك بالصعيد فانه يكفيك » رواه البخارى

و يؤخذ من هذه الأحاديث ومن تلك أن التحريم الذى يكلفه جميع الناس هو ما كان نصاً صريحاً ، فان النبى (ص) لم يكلف الناس إراقة ما كان عندهم من الخمر إلا عندما نزلت آية المائدة الصريحة بذلك، مع كونه فهم من آيتى البقرة والنساء تحريم الخمر بالتعريض ، والمراد من التعريض عين المراد من التصريح ، إلا أن التعريض حجة على من فهمه خاصة ، والتصريح حجة على المكلفين كافة . ومن هنا تعرف سبب ما كان من تساهل السلف فى المسائل الخلافية ، وعدم تضليل أحد منهم لمخالفه ، وتعلم أيضاً أن ماقال العلماء بتحريمه اجتهاداً منهم لايعد شرعا يعامل الناس به ، و إنما يلتزمه من ظهر له صحة دليلهم من قياس أو استنباط من آية أو حديث دلالتهما عليه غير صريحة . وأن فى تعريض كلام الله ورسوله حكما ، وسيأتى لهذا المبحث تتمة فى تفسير (لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم)

﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، والله يحب المحسنين ﴾

ورد فى عدة روايات تقدم بعضها أن بعض الصحابة استشكلوا عند نزول هذا التشديد فى الخمر والميسر حال من مات من المؤمنين الذين كانوا يشربون الخمر و يأكلون الميسر ، ولا سيما من حضر منهم غزوتى بدر وأحد ، وكان أمر الخمر عندهم أهم ، ومنهم من كلم النبى (ص) فى ذلك . وفى رواية : أنهم سألوا عمن ماتوا وعن الغائبين الذين لم تبلغهم آية القطع بالتحريم . وأن هذه الآية نزلت جوابا لهم ، وقيل : إن الآية نزلت فيمن كانوا يشددون على أنفسهم فى الطيبات من الطعام والشراب ، ختما للسياق بما يتعلق بحال من بدىء بهم ، والروايات المأثورة على الأول

الطعام مايؤكل ، والطعم (بالفتح) مايدرك بذوق الفم من حلاوة ومرارة وغيرها . يقال : طعم (كعلم وغنم) فلان بمعنى أكل الطعام ، وطعم الشىء يطعمه ذاق طعمه أو ذاقه فوجد طعمه منه، استعمل فى ذوق طعم الشىء من طعام وشراب

أخذ قليـل منه بمقدم الفم . ومن الأول قوله تعالى (فاذا طعمتم فانتشروا) أى أكلتم ، ومن الثانى (فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني) أى لم يذق طعم مائه . قال الجوهرى : الطعم بالفتح مايؤديه الذوق ، يقال طعمه مر أو حلو وقال : طعم يطعم طعما (بالضم) فهو طاعم إذا أكل أو ذاق ـ مثل غنم يغنم غنما فهو غانم ـ فالطعم بالضم مصدر . وأنشد ابن الأعرابي :

فأما بنـو عامر بالنسـار غداة لقونا فكانوا نعاما
نعـاما بخطمة صعر الخدو د لاتطعم المـاء إلا صياما

شبههم بالنعام التي لا ترد الماء ولا تذوقه . وصرح فى لسان العرب بأن طعم بمعنى أكل الطعام ، وأنه إذا جعل بمعنى الذوق جاز فيما يؤكل و يشرب . واستشهد المفسرون بقول الشاعر :

فان شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا

النقاخ بالضم الماء البارد ، والبرد النوم . قال الزمخشرى : ألا ترى كيف عطف عليه البرد وهو النوم . و يقال : ماذقت غماضا . اه

وقال الآلوسى فى تفسيره : وأما استعماله (أى طعم الماء) بمعنى شرب به واتخاذه طعاما فقبيح إلا أن يقتضيه المقام ، كما فى حديث « زمزم طعام طعم وشفاء سقم » فانه تنبيه على أنها تغذى بخلاف سائر المياه . ولا يخدش هذا ماحكى أن خالداً القسرى قال على منبر الكوفة ـ وقد خرج عليه المغيرة بن سعيد ـ : أطعمونى ماء ، فعابت عليه العرب ذلك وهجوه به ، وحملوه على شدة جزعه ، وقيل فيه :

بل المنـابر من خوف ومن وهل واستطعم الماء لمـا جد فى الهرب
وألحن النـاس كل الناس قاطبة وكان يولع بالتشديق فى الخطب

لأن ذلك إنما عيب عليه لأنه صدر عن جزع ، فكان مظنة الوهم وعدم قصد المعنى الصحيح ، و إلا فوقوع مثله فى كلامهم مما لاينبغى أن يشك فيه . اه

أقول : أما الحديث فرواه ابن أبى شيبة والبزار بسند صحيح ، وهو على تشبيه مائها بالغذاء فليس مما نحن فيه . وأما كلام خالد فهو لحن إلا أن يريد به أذيقونى طعم الماء ـ مبالغة فى طلب القليل منه أو إرادة ترطيب اللسان . لأن الكلام يجفف

الريق ، ولا يقع مثله فى كلام الفصحاء إلا بهذا المعنى . فاذن لا يمكن أن يكون «طعم» فى القرآن بمعنى الشرب مطلقا ، ولا يجوز أن يفيد هذا المعنى إلا بالتبع لمعنى الأكل تغليبا له ، فيجعل « طعموا » هنا بمعنى أكلوا الميسر وشربوا الخمر . كتغليب الأكل فى كل استعمال فى مثل النهى عن أكل أموال اليتامى وأكل أموال الناس بالباطل . ولم أر أحداً هدى إلى هذا الإيضاح بهذا التدقيق .

والجناح مافيه مشقة أو مؤاخذة . أنشد ابن الاعرابى :

لاقيت من جُمْلٍ وأسباب حبها   جناح الذى لاقيت من تربها قبلُ

وقال ابن حِلِّزة :

أعلينا جناح كندة أن يغـ   ـنم غازيهم ومنا الجزاء

ويفسرونه غالباً بالإثم وهو مافيه الضرر ، والضرر يكون دينيا ودنيويا ، ولم يستعمل فى القرآن إلا فى حيز النفى بمعنى رفع الحرج والمؤاخذة .

ومعنى الآية على رأى الجمهور «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات» من الأحياء والميتين ، والشاهدين والغائبين «جناح» إثم ولا مؤاخذة «فيما طعموا» أكلوا من الميسر أو شربوا من الخمر فيما مضى قبل تحريمهما — ولا فى غير ذلك مما لم يكن محرما ثم حرم «إذا ما اتقوا» أى إذا هم اتقوا فى ذلك العهد ما كان محرماً عليهم — ومنه الاسراف فى الاكل والشرب من المباح «وآمنوا» بما كان قد نزله الله تعالى «وعملوا الصالحات» التى كانت قد شرعت ، كالصلاة والصيام والجهاد «ثم اتقوا» ماحرمه الله تعالى بعد ذلك عند العلم به «وآمنوا» بما نزل فيه وفى غيره — كما قال (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هـذه إيمانا ؟ فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون . وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم) وكما قال (ويزداد الذين آمنوا إيمانا) « وعملوا الصالحات » التى هى من لوازم الإيمان ، «ثم اتقوا» أى ارتقوا عن ذلك فاتقوا الشبهات تورعا وابتعاداً عن الحرام ، «وأحسنوا» أعمالهم الصالحات بأن أتوا بها على وجه الكمال وتمموا نقص فرائضها بنوافل الطاعات «والله يحب المحسنين» فلا يبقى فى قلوبهم أثراً من الآثار السيئة التى وصف بها الخمر والميسر من الإيقاع فى العداوة والبغضاء والصد

عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهما صقال القلوب وزيتها الذى يمد نور الإيمان .

وطالما استشكل المفسرون اشتراط مااشترطته الآية لنفى الجناح من التقوى المثلثة والإيمان المثنى والاحسان الموحد ، وطالما ضربوا فى بيداء التأويل واستنباط الآراء ، وطالما رد بعضهم ماقاله الآخرون فى ذلك ، وسبب ذلك اتفاقهم على أن الله تعالى لايؤاخذ يوم القيامة أحداً بعمل عمله قبل تحريمه ، كما قال تعالى بعد ذكر محرمات النكاح (إلا ماقد سلف) فقيل : إن ماذكر ليس بشرط لرفع الجناح ، بل لبيان حال من نزلت فيهم الآية . وأما تكرار التقوى فقيل إنه لمجرد التأكيد أو للازمنة الثلاثة ، أو لاختلاف مايتقى من الكفر والكبائر والصغائر ، أو من مطلق ومقيد ، أو بعضها للثبات والدوام .

وغفل هؤلاء عن معنى الشبهة التى وقعت لبعض الصحابة ونزلت الآية جوابا عنها . و بيانها من وجهين

(أحدها) أن الله تعالى حرم الخمر والميسر فى الآية الأولى من هذه الآيات ، و بين فى الثانية علة التحريم من وجهين ، وهذه العلة لازمة لها ، فاذا لم تكن مطردة فى العداوة والبغضاء ، فهى مطردة فى الصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وناهيك بما ينقص من دين من صد عنهما . وإنما كمال الدين ومناط الجزاء فى الآخرة ما يكون من تأثير الإيمان والعمل الصالح فى تزكية النفس ، و إنارة القلب .

(ثانيهما) أن الله تعالى قد عرض بتحريم الخمر قبل نزول آيات المائدة بما بينه فى سورة البقرة والنساء — واللبيب تكفيه الاشارة — فكان من لم يفطن لذلك مقصراً فى اجتهاده ، وربما كان ذلك لإيثار الهوى أو الشهوة .

هذا وجه الشبهة ، وتلخيص الجواب عنها : أن من صح إيمانه وصلح عمله وعمل فى كل وقت بالنصوص القطعية المنزلة ، و بحسب ما أداه إليه اجتهاده فى الظنية ، واستقام على ذلك حتى ارتقى إلى مقام الاحسان — فلا يحول دون تزكية ذلك لنفسه وصقله لقلبه ، ماكان قد أكل أو شرب مما لم يكن محرما عليه بحسب اعتقاده ، و إن كان فى ذلك من الاثم ماحرم بعد لأجله .

ذلك بأن الله تعالى ماحرم شيئا إلا لضرره فى الجسم أو العقل أو الدين أو

المال أو المرض ، والضرر يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والأحوال وقد يتخلف أحيانا ، إذ يكفى فى التحريم أن يكون ضاراً فى الغالب ، فمن عمل عملا من شأنه الضرر فى الجسم فربما ينجو من ضرره بقوة مزاجه إذا هو لم يسرف فيه ، ومن عمل عملا من شأنه نقص الدين – وهو غير محرم عليه أو غير عالم بتحريمه – فربما ينجو من سوء تأثيره الذاتي بقوة إيمانه ويقينه وكثرة أعماله الصالحة بحيث يكون ذلك الضرر كنقطة من القذر وقعت فى البحر أو النهر . ولكن قوة الايمان ورسوخ الدين بالعمل الصالح ينافى الإقدام على ارتكاب المحرم ، إلا ما يكون من اللمم والهفوات التى لا يصر المؤمن عليها ، فالجناح العظيم والخطر الكبير من ارتكاب المعصية بعد العلم بتحريمها ليس فيما عساه يصيب مرتكبها من ضررها الذاتى التى حرمت لأجله فقط ، لأن هذا قد يتخلف أو يكون ضعيفاً أو مغلوبا ، بل الجناح والخطر الدينى فى الاقدام على مخالفة أمر الله تعالى وترجيح هوى النفس على مقتضى الايمان والاعتقاد. وهذا شيء قد حفظ الله منه من كانوا يشربون الخمر من أهل بدر وأحد ، بل حفظهم الله تعالى من ضرر الخمر الاجتماعى الدنيوى أيضا لأنهم لم يسرفوا فيها ولا سيما بعد نزول آية سورة النساء التى لم تبق لهم إلا وقتا ضيقا لشربها ، والآية تدل على ذلك ، ويؤيده أن الله تعالى قد ألف بين قلوبهم فكانوا بنعمته اخوانا ، بل كان ذلك شأن الصحابة عامة : كان يكاد الشقاق يقع بينهم كما مر فى أسباب نزول الآيات ، ولكن لا يلبث أن يغلبه الايمان ، فيكونوا مصداقا لقوله تعالى (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) فالمعصية لا تفسد الروح إلا إذا كان فاعلها غير مبال بحرمة الشرع ، ولا يكون تأثيرها الذاتى قويا إلا بالاسراف فيها والاصرار عليها

وقد سألنى بعض الباحثين فى علم الأخلاق وفلسفة الاجتماع من المصريين عن السبب فى سوء تأثير الزنا فى إفساد أخلاق فساق المصريين و إذلال أنفسهم واضعاف بأسهم وعدم تأثيره فى اليابانيين مثل هذا التأثير ؟ فأجبته على الفور : إن اليابانيين لا يدينون الله بحرمة الزنا كالمصريين ، فمعظم ضرره فيهم بدنى وأقله اجتماعى ، ولكن

ليس له ضرر روحي فيهم . وأما المصريون فمعظم ضرره فيهم روحي لأنهم يقدمون على شيء يعتقدون دينا وعرفا بقبحه وفحشه ، فهم بذلك يوطئون أنفسهم على دنيئة الفحش والاتصاف بالقبيح ، فلذلك كان من أسباب المهانة والفساد فيهم . فأعجب بالجواب وأذعن له

﴿ شبهة لعشاق الخمر ودحضها ﴾

قال الامام الرازي : زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر أنها محرمة عند ما تكون موقعة في العداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين في هذه الآية أنه لاجناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان إلى الخلق – قالوا – ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال «ما كان جناح على الذين طعموا» كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة (وما كان الله ليضيع إيمانكم) ولكنه لم يقل ذلك بل قال (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح – إلى قوله – إذا ما اتقوا وآمنوا) ولاشك أن «إذا» المستقبل لا الماضي . واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الأمة .

وقولهم إن كلمة إذا المستقبل لا الماضي . فجوابه ماروى أبو بكر الاصم أنه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر « يارسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار ؟ وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها ؟ فأنزل الله هذه الآيات (الصواب الآية) وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية ، لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص . اه كلام الرازي بحروفه

وأقول: ان جوابه ضعيف فيما أقره وفيما رده الا نقل الاجماع ، وقد كان رحمه الله على سعة اطلاعه في العلوم العقلية والنقلية غير دقيق في البلاغة وأساليب اللغة حتى ان عبارته نفسها ضعيفة والصواب أن يقال في الرد على احتجاج أصحاب هذا التحريف .

(أولا) ان قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا » الخ ليس خبراً عمن نزلت

الآية بسبب السؤال عنهم وإنما هي قاعدة عامة انشائية المعنى يعلم منها حكم من مات قبل القطع بتحريم الخمر وحكم من نزلت الآية في عهدهم وتليت عليهم وحكم غيرهم من عصرهم إلى آخر الزمان . وهذا أبلغ وأعم فائدة من بيان حكم المسئول عنهم خاصة

و(ثانيا) ان قول المشتبهين : لو كان المراد من الآية بيان حكم الذين ماتوا لقال «ما كان جناح على الذين طعموا» - باطل ؛ وقوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) الذي احتجوا به لا يدل على مازعموا ، فان مثل هذا التركيب يدل على نفي الشأن لا على نفي حديث مضى ، فمعناه : ما كان من شأنه تعالى ولا من مقتضى سنته وحكمته أن يضيع إيمانكم . وقد بينا هذا من قبل غير مرة ونقلناه عن الكشاف ، فهو يعم الماضي والمستقبل ، ومثله (ما كان لنا أن نشرك بالله) ويشبه العبارة التي قالوها قوله تعالى (ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له) ولم يقل أحد إنها لنفي الحرج في الزمن الماضي ؛ بل تعم نفيه في الحال والاستقبال ، وهو موضع الفائدة له(ص) منها

و(ثالثا) لو كان معنى الآية ماذكروه لأخذ به من شق عليهم تحريم الخمر من الصحابة ومن كان يميل إليها بعدهم

نعم إنه لولا ماورد من سبب نزول الآية لكان المتبادر من معناها انه ليس على المؤمنين الصالحين تضييق وإعنات فيما أكلوا (وإن شئت قلت أو شربوا) من اللذائذ – كما توهم الذين كانوا حرموا على أنفسهم طيبات ماأحل الله لهم مبالغة في النسك – إذا كانوا معتصمين بعرى التقوى في جميع الاوقات والاحوال ، راسخين في الايمان متحلين بصالح الاعمال محسنين فيها ، لأن الله تعالى لم يحرم عليهم شيئاً من الطيبات ، وإنما حرم عليهم الخبائث ، كالميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والخمر والميسر ، وأكل أموال الناس بالباطل ، وإنما الجناح والحرج في الطعام والشراب على الكافرين والفاسقين الذين يسرفون فيهما ، ويجعلونهما أكبر همهم من حياتهم الدنيا ، ولا يجتنبون الخبيث منهما . فالعبرة في الدين بالايمان والتقوى والعمل الصالح والاحسان فذلك هو النسك كله ، لا بالطعام والشراب وتعذيب النفوس وارهاقها . ولعل شيخنا لو فسر الآية لجزم بأن هذا هو المعنى المراد ، وأن ماورد في سبب نزولها – إذا صح – يؤخذ الجواب عنه من

فحوى الآية . وهو أنه لاجناح على من كانوا يشربون الخمر قبل تحريمها لأن العمدة في الدين هو التقوى لا أمر الطعام والشراب الذي لايحرم منه شيء إلا لضرره

وإذا لم يراع سبب النزول في تفسير الآية فلا يمكن أن يقال إن معناها «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات إثم فيما يشربون من الخمر» بعد القطع بتحريمها وتأكيده بما في سياق آيات التحريم من المؤكدات ، لأن كلمة (طعموا) لا مدلول لها في اللغة إلا أكل الطعام في الماضي أو تذوق كل ماله طعم من طعام وشراب بمقدم الفم في الزمن الماضي أيضاً ، ولو صح أن يكون معنى الآية ماذكروه لـكان نسخا لتحريم شرب الخمر متصلا بالتحريم المؤكد ، أو تخصيصاً له بغير أهل التقوى الـكاملة من المؤمنين الصالحين . وليس لهذا نظير في الاسلام ، ولا في غيره من الشرائع والأديان ، ولا يتفق مع بلاغة القرآن.

فان قيل: ان الافعال الماضية إذا وردت في سياق الأحكام التشريعية والقواعد العامية تفيد التكرار الذي يعم المستقبل ، بمعنى أن هذا الفعل كلما وقع كان حكمه كذا ـ فلم لايجوز على هذا ـ أن يكون معنى الآية رفع الجرح والمؤاخذة عن المؤمن إذا شرب قليلا من الخمر بالشروط الشديدة المبينة فيها، ويدخل في عموم التقوى منها أن لايسكر ولا يكون بحيث توقع الخمر بينه و بين أحد من الناس بغضاً ولا عداوة ولا بحيث تصده عن ذكر الله وعن الصلاة ؟

قلت : إن الطعم في اللغة لايدل على الشرب القليل ولا الـكثير بل على ذوق المشروب بمقدم الفم ، أو إدراك طعمه من ذوقه بهذه الصفة ، كما حرره الجوهري وتبعه ابن الأثير في النهاية ، وقد صرح بيان ذلك . وأنت ترى الفرق الجلي بين الشرب الكثير والشرب القليل، و بين طعم الماء بتذوقه في قصة طالوت (٢:٢٤٩ قال إن الله مبتليكم بنهر . فمن شرب منه فليس مني ، ومن لم يطعمه فانه مني ، إلا من اغترف غرفة بيده ، فشربوا منه إلا قليلا منهم) فقد جعل هذا الابتلاء على ثلاث مراتب : الأولى البراءة ممن شرب حتى روى ، والثانية الاتحاد التام بمن لم يذق طعمه البتة ، والثالثة بين بين، وهي لمن أخذ غرفة بيده فكسر بها سورة الظمأ ولم يكرع فيروه . هذا ماجرينا عليه في تفسير الآية (ص ٤٧٨ ج ٢) وهو ماتعطيه

اللغة وجرى عليه جهابذتها في تفسير اللفظ كالزمخشري وتبعه البيضاوي وأبوالسعود والرازي والآلوسي وغيرهم ، وقالوا : إن قوله «إلا من اغترف غرفة» استثناء من قوله « فمن شرب منه » إلا أن بعضهم خلط ، وأدخل في تفسير الآية مالا يدل عليه لفظها ، تبعاً للروايات أو لاصطلاحات الفقهاء فيما يحنث به من حلف أنه لا يشرب من هذا النهر مثلا ، و إذا كان هذا هو معنى طعموا فلا فائدة من إباحة تذوق طعم الخمر بمقدم الفم لأحد ، فيكون لغواً ينزه كتاب الله عنه

ولو كان المراد من الآية ماذكروه لكان نصها : ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح في شرب القليل من الخمر — أو مالا يسكر ولا يضر من الخمر — إذا مااتقوا الخ ولكان أجدر الناس بفهم ذلك منها من أنزلت عليه (ص) ومن خوطبوا بها أولا من فصحاء العرب ، ولم يؤثر عن أحد منهم ذلك بل صح عنهم ضده

روى أحمد وأبو داود والترمذي — وقال حديث حسن — عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ « كل مسكر حرام ، وما أسكر الفرَق منه فملء الكف منه حرام » الفرق بفتح الراء وسكونها مكيال يسع ستة عشر رطلا . وقيل إن ساكن الراء مكيال آخر يسع ١٢٠ رطلا ، ورواة هذا الحديث كلهم محتج بهم في الصحيحين إلا أبوعثمان عمر ـ أو عمرو ـ بن سالم قاضي مرو التابعي ، فهو مقبول كما قال الحافظ في تقريب التهذيب ، ونقل في أصله توثيقه عن أبي داود وابن حبان

وروى أحمد وابن ماجه والدار قطني وصححه عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال « ماأسكر كثيره فقليله حرام » وروى مثله أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث جابر ، قال الحافظ ابن حجر: رواته ثقات ، وفي إسناده داود بن بكر بن أبي الفرات قال في التقريب صدوق ، ولكن قال أبو حاتم الرازي: لابأس به ليس بالمتين ، وسئل عنه ابن معين فقال ثقة

وروى النسائي والدار قطني عن سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ قال « أنهاكم عن قليل ماأسكر كثيره » وفي رواية أخرى «أن النبي ﷺ نهى عن قليل ماأسكر كثيره » وأكثر رجال هذا الحديث قد احتج بهم البخاري ومسلم في الصحيحين ، وفيهم الضحاك بن عثمان احتج به مسلم في صحيحه ، فلم يبق إلا شيخ

النسائي محمد بن عبدالله بن عمار نزيل الموصل ، قال الحافظ في تقريب التهذيب : ثقة حافظ ، فهذا حديث صحيح لا مطعن فيه ، ولا عبرة بما يوهمه كلام مثل العيني في هذا المقام فتحريم قليل كل مسكر وكثيره صح في عدة أحاديث وثبت بالإجماع

قال الحافظ النسائي بعد رواية حديث سعد وما في معناه : وفي هذا دليل على تحريم المسكر قليله وكثيره وليس كما يقول المخادعون لأنفسهم بتحريمهم آخر الشربة وتحليلهم ماتقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها ، ولا خلاف بين أهل العلم أن السكر بكليته لايحدث عن الشربة الآخرة دون الأولى والثانية بعدها وبالله التوفيق اه أي أن السكر يكون من مجموع مايشرب لا من الشربة التي تعقبها النشوة

﴿ شبهة أخرى على تحريم قليل المسكر وعلة تحريمه ﴾

ويعلم من هذه الأحاديث فساد قول من عساه يقول : إن القليل من الخمر لا تتحقق فيه علة التحريم ، والقياس أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدما ، ومتى فقدت العلة كان إثبات الحكم منافيا للحكمة . ووجه فساده : أنه لاقياس مع النص وأن قاعدة سد ذرائع الفساد الثابتة في الشريعة تقتضي منع قليل الخمر والميسر لأنه ذريعة لكثيره ، ولعله لايوجد في الدنيا مايشابههما في ذلك

بينا في تفسير آية البقرة التعليل العلمي الطبي لكون قليل الخمر يدعو إلى كثيرها — وكذلك الميسر — وكون متعاطيهما قلما يقدر على تركهما (ص٣٤١ج٢) ولهذا يقل أن يتوب مدمن الخمر ، لأن مايبعثه على التوبة من وازع الدين أو خوف الضرر يعارضه تأثير سم الخمر — الذي يسمى لغة الغول (بالفتح) واصطلاحا الكحول — في العصب ، الداعي بطبعه إلى معاودة الشرب ، وهو ألم يسكن بالشرب مؤقتا ثم يعود كما كان أو أشد ، ومتى تعارضت الاعتقادات والوجدانات المؤلمة أو المستلذة في النفس رجحت عند عامة الناس الثانية على الأولى ، وإنما يرجح الاعتقاد عند الخواص — وهم أصحاب الدين القوي والإيمان الراسخ ، وأصحاب الحكمة والعزيمة القوية ، وهذا الألم الذي أشرنا اليه قد ذكره أهل التجربة في أشعارهم كقول أبي نواس : * وداوني بالتي كانت هي الداء *

وقول الشاعر :

وكأس شربت على لذة   وأخرى تداويت منها بها

وإننا نرى جميع المتعلمين على الطريقة المدنية فى هذا العصر وأكثر الناس فى البلاد التى تنتشر فيها الجرائد والمجلات العلمية يعتقدون أن الخمر شديدة الضرر فى الجسم والعقل والمال وآداب الاجتماع، ولم نر هذا الاعتقاد باعثا على التوبة منها إلا للافراد منهم، حتى إن الاطباء منهم — وهم أعلم الناس بمضارها — كثيرا مايعاقرونها ويدمنونها ، وإذا عذلوا فى ذلك أجابوا بلسان الحال أو لسان المقال بما أجاب به طبيب عذله خطيب على أكله طعاما غليظا كان ينهى عن أكله إذ قال: إن العلم غير العمل فكما أنك أيها الخطيب تسرد على المنبر خطبة طويلة فى تحريم الغيبة والخوض فى الاعراض ثم يكون جل سمرك فى سهرك اغتياب الناس ، كذلك يفعل الطبيب فى نهيه عن الشىء لاينتهى عنه إذا كان يستلذه. وأنكرت ذلك على طبيب فقال لأن أعيش ١٠ سنين منعما آثر عندى من ٢٠ قلت وهذا مردود على قواعدكم وتجاربكم لأن السكر يحدث الأمراض والأدواء وقد يعيش صاحبها طويلا. وصح قولى هذا فيه

وقد مضت سنة الله تعالى بأن تكون قوة تأثير الدين على أشدها وأكملها فى نشأته الأولى ، كما يفيده قوله تعالى (ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون) ولهذا ترك جمهور المؤمنين الخمر فى عصر التنزيل ، ولكن بقى من المدمنين من لم يقو على احتمال آلام الخمار وما يعترى الشارب بعد تنبه العصب بنشوة السكر ، من الفتور والخمود الداعى إلى طلب ذلك التنبيه ، فكان أفراد منهم يشربون فيجلدون ويضربون بالجريد وكذا بالنعال ، ثم يعودون راضين بأن يكون هذا الحد الذى يحدونه ، أو التعزير الذى يعزرونه ، مطهراً لهم من الذنب الدينى عند الله تعالى ، ولا يبالون بعد ذلك ماتحملوا فى سبيل الخمر من إيذاء وإهانة .

وقد كان من هؤلاء المدمنين أبو محجن الثقفى (رض) ولما أبلى فى وقعة القادسية ما أبلى، وكان نصر المسلمين على يده ، وترك سعد بن أبى وقاص (رض) إقامة الحد عليه، وكان قد اعتقله لسكره ، تاب إلى الله تعالى، وعلل توبته فى بعض الروايات بأنه كان يشرب عالما أن العقاب الشرعى يطهره ، وإذ حابوه به — كما ظن —

تاب إلى الله تعالى خوفا من عقاب الآخرة . ولم يترك سعد عقابه محاباة كما ظن بل لأن الحدود لا تقام فى حال الغزو ، ولا فى دار الحرب ، والتعزير يرجع إلى الاجتهاد والتحقيق أن عقاب السكر تعزير ، وأن سعداً أداه اجتهاده إلى ترك تعزير أبى محجن بعد أن بذل نفسه فى سبيل الله وأبلى يومئذ ماأبلى ، ولا مطهر من الذنب أقوى من هذا . وهل يوجد فى هذا العصر كثير من الناس يشابهون أبا محجن فى قوة إيمانه وقوة عزيمته فى دينه ؟

﴿ بعض العبر فى الخمر ﴾

من آيات العبرة أن الإفرنج الذين يستبيحون شرب الخمر ديناء ويستحسنونه أدبا ومدنية ويصنعون منه أنواعا كثيرة يربحون منها ألوف الألوف من الدنانير فى كل عام — قد ألفوا جمعيات للنهى عن الخمور والسعى لابطالها . وأقوى هذه الجمعيات نفوذاً وتأثيرا فى الولايات المتحدة الأمريكية [1] ومن عجائب وقائع تقليد متفرنجى المسلمين للافرنج ميل بعضهم إلى الدخول فى هذه الجمعيات وتأليف الفروع لها فى البلاد الاسلامية ، وما أغنى المسلمين عن تقليد غيرهم فى هذا ! وما أجدرهم بأن يكونوا هم الأئمة المتبوعين .

ومن آيات العبرة فيها : أن العرب كانوا يعدون من منافع الخمر الحماسة فى الحرب وقوة الاقدام فيها — وقد ثبت عند الإفرنج أن السكر يضعف الجنود عن القيام بأعباء الحرب واحتمال أثقالها ، فقررت بعض الدول إبطال الخمور الوطنية الشديدة الرواج فى بلادها — وأكثر انتفاعها المالى منها — مدة الحرب ، ولعل الدول كلها تجمع على هذا بعد ، ومع هذا كله لايزال بعض المسلمين الجغرافيين يتململون من تحريم الاسلام للخمر (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

(١) قد بلغ من هذا التأثير بعد الطبعة الأولى وقبل الثانية لهذا الجزء أن حكومة تلك البلاد أصدرت قانونا بتحريم شرب الخمور بتشريع نواب الأمة وشيوخها وما يتعلق بهذا التحريم — ونفذت ذلك فعلا.

﴿ استدراكان ﴾

﴿ الاستدراك الاول ﴾ الخمر نوعان نوع يخمر تخميراً ، ونوع يقطر تقطيراً ، وأقوى الخمور سما وأشدها ضرراً ماكانت مقطرة ، ويعبرون عنها بالاشربة الروحية وهذا أحد مرجحات اختيارنا لقول سيدنا عمر بن الخطاب في تعليل تسمية الخمر، وانه مخامرتها العقل ، وقد بينا جميع ماقيل في ذلك في تفسير آية البقرة (ص ٣٣١ ج ٢) والمرجح الثانى كون هذا القول لامام من أفصح العرب الخلص ، وأما غيره فهو مما استنبطه المولدون من كلام العرب . والثالث أن نقله أصح، فهو مروى في الصحيحين وكتب السنن كما تقدم .

وقد استدل بعضهم على كون الخمر مما يعصر،أى لامما ينبذ أو يقطر ، بقوله تعالى حكاية عن أحد صاحبي يوسف ﷺ فى السجن (إنى أرانى أعصر خمراً) وهو استدلال ضعيف وسخيف ، فان إتخاذ الخمر من العصير لا يتنافى اتخاذها من غيره، وليس فى العبارة مايدل على الحصر ، دع مايمكن أن يقال من أن هذا القول حكاية عن أعجمى فى بيان مارآه فى نومه مما هو معهود فى بلاده ، فليس بحجة فى لغة العرب ولا فى صناعتهم وصناعة غيرهم للخمر ، و بالاولى لا يكون حجة فى الشرع

وقد اشتبه على بعض الناس ما طبخ من العصير قبل وصوله إلى حد الاسكار أو بعده، هل يسمى خمراً أم لا؟ كما اشتبه على الكثيرين أمر النبيذ . ومن المطبوخ الطلاء وهو الدبس، و يسمى المثلث إذ اشترطوا أن يغلى العصير حتى يبقى ثلثه ، ومنه الباذق ـ وهو ماطبخ من عصير العنب أدنى طبخ حتى صار شديداً ، وهو إسم أعجمى ، وقيل أول من صنعه وسماه بذلك بنو أمية وانه مسكر ، وأظن أنه يكون قبل الطبخ مسكراً فلا يزيل الطبخ القليل إسكاره ،أو يترك فيه الماء بعد طبخه فيختمر كما يختمر العسل . وكذلك كانوا يفعلون بالدبس ، ولو جاء الاسكار من طريقة الطبخ لكان نوعا ثالثا من الخمر . وفى صحيح البخارى أن ابن عباس سئل عن الباذق فقال « سبق محمد ﷺ الباذق فما أسكر فهو حرام » أى إن العبرة بما يسكر من الشراب ولا عبرة بالأسماء ، فالعسل حلال ولكنه يمزج بالماء ويترك حتى يختمر ويسكر

فيصير خمراً وكل من عصير العنب ونبيذ الزبيب وغيره حلال قبل اختماره ، فاذا اختمر وصار يسكر حرم قطعا وسمى خمراً ، لا عصيراً ولا نبيذاً ، ومتى علم أنه صار مسكراً حرم شرب قليله وكثيره لا قبل ذلك

على أن من قال من أهل اللغة « إن الخمر هو المسكر من عصير العنب » إطلاقا لما هو الغالب أو الأهم فى عصر تدوين اللغة — لم يمنعهم ذلك ولا تسميتهم لبعض الخمر من غيرها بأسماء أخرى أن يطلقوا اسم الخمر على جميع الأشربة المسكرة . فهذا ابن سيده نقل ذلك الإطلاق فى المخصص عن صاحب كتاب العين ، كما أشرنا اليه فى موضعه ، وأطال فى بيان أسماء الخمر بحسب صفاتها ، ثم عقد بابا للانبذة التى تتخذ من التمر والحب والعسل قال فيه مانصه :

« أبو حنيفة (أى الدينورى اللغوى) : فاما خمور الحبوب فما اتخذ من الحنطة فهو المزر ، وما اتخذ من الشعير فهو الجعة ، ومن الذرة السكركة والسقرقة — مجمى ، * أبو عبيد : الغبيراء السكركة — إلى أن قال — ابن دريد البتع ضرب من شراب العسل . وقد تقدم أنها الخمر بعينها » أشار إلى قوله فى باب الخمر : « أبو على عن العسكرى البتع الخمر يمانية . وقد بتعنا بتعا — خمرنا خمراً ، البتاع الخمار » اه

(فائدة لغوية) ذكرنا فيما سبق من التفرقة بين الخمر والنبيذ أن أهل بلاد الشام يسمون النبيذ « نقوعا » وان الصواب أن يقال نقيع ، ثم رأيت فى المخصص نقلا عن صاحب العين : النقوع والنقيع (بفتح النون فيهما) شىء ينقع فيه الزبيب وغيره ثم يصفى ماؤه و يشرب

﴿ الاستدراك الثانى ﴾ يحتج القائلون بكون الخمر المحرمة بنص القرآن هى ما كان من عصير العنب بأنه هو القطعى المجمع عليه ، وغيره ظنى مختلف فيه ، وهذه العبارة قد تذكر فى كثير من كتب الفقه وشروح الحديث مسلمة من غير بحث ، وفيها أن أول من قال بهذا القول (من الكوفيين) لاحجة له فيه ، فان أهل الاجماع الذين لا خلاف فى إجماعهم هم الصحابة رضوان الله عليهم وهم لم يختلفوا فى تحريم ما كان عندهم من خمر البسر والتمر والحنطة والشعير وغيرها . وقد خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ بحضرة كبار علماء الصحابة وجمهورهم فقال « أيها الناس إنه

نزل تحريم الخمر وهي من خمسة ـ من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير . والخمر ما خامر العقل » فصرح بأن الخمر كانت من هذه الخمسة عندهم ، وان مراد الشرع تحريم ما كان من غيرها أيضا ، وان حقيقة الخمر ما خامر العقل ، أي خالطه فأفسد عليه إدراكه وحكمه ، ومنه الداء المخامر ، ومن قال خامره غطاه فقد راعى أصل معنى خمر الشيء والمراد واحد . والحديث متفق عليه ، ولم ينقل أن أحداً من الصحابة أنكر على عمر قوله هذا ، ولذلك قال من قال من أهل الحديث والأصول : إن هذا القول له حكم الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ من حيث هو تفسير لحكم شرعي لا يقوله الصحابي برأيه ، فان قال قائل : انه يمكن أن يقوله باعتبار فهمه للقرآن والسنة ، قلنا : إذا كان هذا مافهمه هذا الامام في اللغة والدين ووافقه عليه جمهور الصحابة ولم ينقل عن أحد انه خالفه فيه ـ فهل يمكن أن نجد لنص شرعي تفسيراً أصح وأقوى من تفسير يصرح به أمير المؤمنين على منبر الرسول و يوافقه عليه علماء الصحابة وعامتهم ؟ وهل نقل عن الصحابة إجماع مستند إلى دليله أقوى من هذا الاجماع ؟ فظهر بهذا أن كون كل شراب من شأنه الاسكار خمراً ثابت بالكتاب والسنة واجماع الصحابة المقرون بدليله و بالقياس . فان قيل : إن هذا من الاجماع السكوتي المختلف فيه ـ قلنا انه ليس منه اذ السكوتي عبارة عن قول لمجتهد ينتشر في مجتهدي عصره فلا ينقل عنهم موافقة له ولا انكار ـ وان اقرار جمهور الصحابة لقول عمر في حكم الموافقة القولية . وقوله على المنبر جدير بأن ينقل ويشيع ، وأن يراجعه فيه البعيد إذا بلغه كالقريب ، ولو راجعه أحد في ذلك لعاد إلى ذكر المسألة على المنبر كما فعل عند ما أنكرت عليه المرأة ما كان أراده من الأمر بتحديد المهر ، ثم ان اجماعهم العملي على ترك جميع المسكرات منذ نزلت الآية يؤيد ذلك ـ و إذا لم يكن مثل هذا اجماعا فلا سبيل إلى اثبات اجماع قولي قط

فالحاصل : أن أول من قال بهذا القول في الخمر لا حجة له فيه ، بل هو من جعل الدليل عين المدلول ، فانه هو المخالف وحده فكيف تكون دعواه الخلاف حجة لخلافه ؟ هذه مصادرة بديهية ، نعم يصح أن يقال ان هذه شبهة عرضت لمن لم يبلغه النقل عن الصحابة فهو معذور فيها إلى أن يبلغه النقل فمتى بلغه زالت الشبهة بالحجة

وأما من جاء بعد المخالف الأول و بلغه خلافه فشبهته أقوى عند أهل التقليد، وهؤلاء ليسوا من أهل الحجة والبصيرة فى الدين ، فالكلام معهم لغو ما لم يحكموا الدليل و يرضوا بحكم قوله تعالى (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) الآية ـ فان رضوا به بينا لهم ماصح من فهم الصحابة لقوله تعالى وعملهم به بغير خلاف وما صح من قول رسوله « كل مسكر خمر » ولفظ المسكر اسم جنس

﴿ تشديد السنة فى شرب الخمر ﴾

روى البخارى ومسلم وأصحاب السنن ـ إلا الترمذى ـ من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال «من شرب الخمر فى الدنيا ثم لم يتب منها حرمها فى الآخرة» زاد مسلم فى رواية « فلم يسقها »

قيل معناه إنه لا يدخل الجنة فيشربها فيها ، وقيل لا يشربها فيها وإن مات مؤمنا ودخلها ، لأنه استعجل شيئا فجوزى بحرمانه ، قيل إلا أن يعفو الله عنه ، والقول الأول لا يصح إلا بالحمل على المستحل لشربها لأنه راد للشريعة غير مذعن لها. ورواية مسلم «فلم يسقها» ظاهرة فى رده

وروى هذا الحديث بلفظ «كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام ، ومن شرب الخمر فى الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها فى الآخرة » وقد عزاه الحافظ المنذرى إلى الشيخين وأبى داود والترمذى والنسائى والبيهقى ـ قال ـ ولفظه فى احدى رواياته قال رسول الله ﷺ « من شرب الخمر فى الدنيا ولم يتب لم يشربها فى الآخرة و إن دخل الجنة » وهذا يرد ذلك التأويل أيضا ولكنه لم يمنع المنذرى من حكايته كغيره

وروى أحمد والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » وفى رواية البخارى تقديم الخمر على السرقة ، قيل : هذا فى المستحل ، وقيل : النفى لكمال الايمان وقيل هو خبر بمعنى النهى ، وقيل ان الايمان يفارق مرتكب أمثال هذه الكبائر مدة

ملابسته لها وقد يعود إليه بعدها ، وحقق الغزالى فى كتاب التوبة من الاحياء ان مرتكب ذلك لا يكون حال ارتكابه متصفا بالإيمان الاذعانى بحرمة ذلك وكونه من أسباب سخط الله وعقوبته لأن هذا الإيمان يستلزم اجتناب العصيان

وروى أحمد باسناد صحيح وابن حبان فى صحيحه والحاكم — وقال صحيح الاسناد — عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « أتانى جبريل فقال يامحمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وساقيها ومسقاها » وروى أبو داود وابن ماجه عن ابن عمر حديثا بمعناه وليس فيه ذكر جبريل . والترمذى وابن ماجه من حديث أنس « لعن رسول الله ﷺ فى الخمر عشر : عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وساقيها وبائعها وآكل ثمنها والمشترى لها والمشترى له » قال الترمذى حديث غريب

حكمة تشديد الاسلام فى الخمر دون الاديان السابقة

ورد شبهة على تحريمها

إذا قيل: إن دين الله فى حقيقته وجوهره والحكمة منه واحد لا خلاف فيه بين الرسل المبلغين له ، و إنما يختلف بعض الشرائع فى أمرين أصليين (أحدهما) مايختلف باختلاف الزمان والمكان ، وأحوال الشعوب والاجيال (وثانيهما) ما اقتضته حكمة الله تعالى من سير أمور البشر كلها على سنة الترقى التدريجى الذى من مقتضاه أن يكون الآخر أكمل مما قبله ، و بهذه السنة أكمل الله تعالى دينه العام ، بانزال القرآن وعموم بعثة محمد ﷺ . وقد قلت إن فى الخمر من الضرر الذاتى ما كان سببا للقطع بتحريمها وماذكرت من التشديد فيها ، وهذا يقتضى أن تكون محرمة على ألسنة جميع الأنبياء عليهم السلام ، والمنقول عن أهل الكتاب أنها لم تكن محرمة عليهم ، وأن الأنبياء أنفسهم كانوا يشربونها — فهذه شبهة على تحريم الخمر تحدث بها المحبون لها ، واستدل بها بعضهم على حل مادون القدر المسكر مما سوى خمرة العنب التى زعموا أن نص القرآن قاصر عليها تعبداً ، كما نقل ذلك صاحب العقد الفريد وأمثاله من الأدباء الذين يعنون بتدوين أخبار الفساق والمجان

وغيرهم . وأنت ترى أن هذه الشبهة أقوى من شبهة بعض الصحابة التى تقدمت ولا يدفعها جوابك عنها ، بل زعموا أن النبي ﷺ شرب من نبيذ مسكر ولكنه مزجه فلم يسكر به ، فما قولك فى ذلك ؟

فالجواب عن هذا من وجهين (أحدهما) أن نقل أهل الكتاب ليس حجة عندنا ولم يثبت عندنا فى كتاب ولا سنة ما ذكروه . وإذا كان قد وجد فى المسلمين من زعم ان شرب ما دون القدر المسكر من الخمور كلها حلال — إلا ما اتخذ من عصير العنب وهو أقلها ضرراً وشراً — مع نقل القرآن بالتواتر ، وحفظ السنة وسيرة أهل الصدر الاول بضبط واتقان لم يتفق مثله لأمة من الأمم فى نقل دينها أو تاريخها — وهما صريحان فى تحريم كل مسكر وفى تسميته خمراً أفهل يبعد أن يدعى أهل الكتاب مثل هذه الدعوى وينسبونها إلى أنبيائهم وهم لا يقولون بعصمتهم ؟

(الوجه الثانى) أننا إذا سلمنا ما ينقلونه فى العهدين القديم والجديد من الأخبار الدالة على حل الخمر وعدم التشديد إلا فى السكر ، نقول (أولا) ان هذا التحريم من إكمال الدين بالاسلام ، وقد مهد الأنبياء له من قبل بتقبيح السكر وذمه ، ولم يشددوا فى سد ذريعته بالنهى عن القليل من الخمر لما كان من افتتان البشر بها ومنافعهم منها ، كما فعل الاسلام فى أول عهده — (وثانيا) إن الله تعالى ما حرم الخمر البتة فيما أكمل به الاسلام إلا وهو يعلم أن البشر سيدخلون فى طور جديد تتضاعف فيه مفاسد السكر ، وأن مصلحتهم وخيرهم أن يتسلح المؤمنون بأقوى السلاح الادبى لاتقاء شرور مايستحدث من أنواع الخمور الشديدة الفتك بالاجساد والارواح التى لم يكن يوجد منها شيء فى عصور أولئك الأنبياء عليهم السلام ، وما ذلك إلا سد ذريعة هذه المفسدة بتحريم قليل الخمر وكثيرها .

وهاك بعض ما يؤثر عن كتبهم فى ذمها :

جاء فى نبوة أشعيا عليه السلام (٥ : ١١ ويل للمبكرين صباحا يتبعون المسكر المتأخرين فى العتمة تلهبهم الخمر ١٢ وصار العود والرباب والدف والناى والخمر ولائمهم . وإلى فعل الرب لا ينظرون ، وعمل يديه لا يرون ١٣ لذلك سبي شعبي لعدم المعرفة ، وتصير شرفاؤه رجال جوع وعامته يابسين من العطش ١٤ لذلك

وسعت الهاوية نفسها وفغرت فاها بلا حد) يشير إلى ما استحقوه بذنوبهم تلك من عذاب الدنيا والآخرة .

ثم قال (٢٨ : ١ ويل لاكليل فخر سكارى أفرايم وللزهر الذابل جمال بهائه الذي على رأس وادى سمائن المضروبين بالخمر - إلى أن قال - ولكن هؤلاء ضلوا بالخمر وتاهوا بالمسكر ، الكاهن والنبي ترنحا بالمسكر ، ابتلعتهما الخمر ، تاها من المسكر ، ضلا فى الرؤيا) - واعلم أن النبي عندهم لا يشترط فيه أن يكون موحى إليه

ومن شواهد العهد الجديد فى ذلك قول بولس فى رسالته إلى أهل أفسس (٥ : ١٨ ولا تسكروا بالخمر الذى فيه الخلاعة) ونهيه عن مخالطة السكير (١ كو ٥ : ١١) وجزمه بأن السكيرين لا يرثون ملكوت السموات (غلا ٥ : ٢١ و ١ كو ٦ : ٩ و ١٠)

نبينا ﷺ لم يشرب الخمر

وأما نبينا ﷺ فلم يكن يشرب الخمر فى الجاهلية ولا الاسلام كما صرحوا به فى سيرته . ولكنه كان يشرب النبيذ (أى النقيع) قبل تحريمها و بعده ، فاذا اشتبه فى وصوله إلى حد الاسكار لم يشرب منه كما تقدم . وقد روى الحميدى عن أبى هريرة أن رجلا كان يهدى إلى النبي ﷺ راوية خمر فأهداها إليه عاما وقد حرمت فقال النبي ﷺ «إنها قد حرمت . فقال الرجل : أفلا أبيعها ؟ فقال : إن الذى حرم شربها حرم بيعها . قال : أفلا أكارم بها اليهود ؟ قال : إن الذى حرم شربها حرم أن يكارم بها اليهود . قال : فكيف أصنع ؟ شنها على البطحاء» وهذا الحديث لا يدل على شربه لها ، على أنه لم يصح هكذا ، ولكن له أصلا فى صحيح مسلم وسنن النسائى من حديث ابن عباس قال «إن رجلا أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر فقال له رسول الله ﷺ : هل علمت أن الله تعالى حرمها ؟ قال لا . فسارَّ (أى الرجل) إنسانا ، فقال له رسول الله ﷺ : بم ساررته ؟ . قال : أمرته ببيعها فقالَ : إن الذى حرم شربها حرم بيعها . قال ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها» ومن العجيب أن صاحب المنتقى أورد حديث أبى هريرة وترك حديث ابن عباس الصحيح ، وأن الشوكانى لم يتكلم على سنده (١)

(١) راجع التوضيح والاستدراك على هذا فى ص ٩٤

وما روى في المسند(١) من شرب به صلى الله عليه وسلم من نبيذ السقاية بمكة وهو ما كان يشرب منه الناس في الحرم ومن كونه شمه أولا (وقيل ذاقه) فقطب وأمر بأن يزاد فيه الماء - فهو إن صح لا يدل على كونه كان مسكرا ولا على كون شربه منه كان نسخا لتحريم كل مسكر، كما زعم بعض المفتونين بالنبيذ ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت الرواية دالة على أنهم كانوا مصرين على شرب المسكر وعلى إسقائه للحجاج جهرا في الحرم وهذا زعم لم يقل به أحد بل هو منقوض بالروايات المتفق عليها وبما تواتر من أنهم تركوا بعد نزول آيات المائدة كل مسكر - وإنما يفسر ذلك ما قاله (ص) لوفد عبد القيس إذ أذن لهم بالانتباذ في الاسقية (أي قرب الجلد) قال « فان اشتد فاكسروه بالماء فان أعياكم فأهريقوه» وفي رواية ابن عباس أنهم سألوه ماذا يفعلون إذا اشتد في الاسقية فقال «صبوا عليه الماء - فسألوه فقال لهم في الثالثة أو الرابعة - أهريقوه » الحديث » رواه أبو داود : وهو يفسر لنا أمره بكسر ما في سقاية الحجاج بالماء إذ شمه فعلم أنه بدا فيه التغير وقرب أن يصير خمرا . وكما أنه لم يصح شربه (ص) من النبيذ المسكر لم يصح أيضاً ما رواه الدارقطني وابن أبي شيبة من أن رجلا شرب من إداوة عمر فسكر ، فجلده وقال : جلدناك للسكر ، أي لا لمجرد الشرب.

ويقول بعض النصارى : إن النبي صلى الله عليه وسلم شرب الخمر مع بحيرا الراهب وبعض الصحابة ، وأن بعض من سكر من الصحابة قتل الراهب بسيف النبي صلى الله عليه وسلم فكان ذلك سبب تحريم النبي صلى الله عليه وسلم للخمر - وهذا قول مختلق لا أصل له البتة فلم يرو من طريق صحيح ولا ضعيف ولا موضوع ، وبحيرا الراهب لم يجيء الحجاز وإنما روى أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم مع عمه أبي طالب وغيره من تجار مكة في بصرى بالشام ولما اختبر حاله علم أنه سيكون هو النبي الذي بشر به عيسى والأنبياء (عليهم السلام) وأوصى به عمه وحذره من اليهود أن يكيدوا له . وكانت سن النبي صلى الله عليه وسلم إثنتي عشرة سنة . ولم يثبت أن بحيرا أدرك البعثة ، وليس النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي حرم الخمر كما حرم صيد المدينة وخلاها . بل كان ذلك بوحي تدريجي كما تقدم

---

(١) راجع ص ٩٥

(التداوى بالخمر)

اختلف العلماء فى التداوى بالخمر والنجاسات والسموم لحديث طارق بن سويد الجعفى فى الخمر وسيأتى وحديث أبى هريرة « نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث ، يعنى السم » رواه أحمد ومسلم والترمذى وابن ماجه ، وحديث أبى الدرداء مرفوعا « ان الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام» رواه أبو داود من طريق اسماعيل بن عياش — وهو ثقة فى الشاميين كما هنا ، ضعيف فى الحجازيين — وثبت فى الصحيحين إذن النبى ﷺ للعرنيين بالتداوى بأبوال الابل ، قال بعضهم : بعدم الجواز مطلقا ، وقال آخرون : يجوز بشرط عدم وجود دواء من الحلال يقوم مقام الحرام . وقال شيخنا محمد عبده يشترط فى التداوى بالخمر أن لا يقصد المتداوى بها اللذة والنشوة ولا يتجاوز مقدار ما يحدده الطبيب وقد جاء فى فتاوى المجلد السابع عشر من المنار السؤال والجواب الآتيين :

(السؤال) هل يحل التداوى بالخمر إذا ظن نفعها بخبر طبيب أخذا من آية (٢٢ : ٧٨ وما جعل عليكم فى الدين من حرج) ومن القاعدة المتفق عليها : الضرورات تبيح المحظورات ؟ و إذا جوزتم فماذا ترون فى حديث «انها داء وليست بدواء» أو كما ورد؟

(الجواب) التداوى بالخمر لمن ظن نفعها شيء والاضطرار إلى شربها شيء آخر ، فأما الاضطرار فانما يعرض لبعض الأفراد فى بعض الأحوال ، وهو يبيح المحرم من طعام وشراب بنص قوله تعالى (وقد بين لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) و بنفى الحرج والعسر وغير ذلك من الادلة (أى كالنهى عن الالقاء بالنفس إلى التهلكة) وقد مثل الفقهاء له فى شرب الخمر بمن غص بلقمة فكاد يختنق ولم يجد ما يسيغها به سوى الخمر ، ومثله من ذنق من البرد وكاد يهلك ولم يوجد ما يدفع به الهلاك برداً سوى جرعة أو كوب من خمر ومثله أو أولى منه من اصابته نوبة ألم فى قلبه كادت تقضى عليه وقد علم أو أخبره الطبيب بأنه لا يجد ما يدفع عنه الخطر سوى شرب مقدار معين من الخمر القوية كالنوع الأفرنجى الذى يسمونه (كونياك) فاننا نسمع من الأطباء أنه يتعين فى بعض الأحيان لعلاج ما يعرض من مرض

القلب ودفع الخطر وقد ثبت ذلك بالتجربة ، وهذا النوع من العلاج لا يكاد يكون شربا للخمر و إنما يؤخذ منه فقط قليلة لا تسكر ، وأما التداوى المعتاد بالخمر لمن يظن نفعها ولو بإخبار الطبيب كتقوية المعدة أو الدم ونحو ذلك مما نسمعه من كثير من الناس. فهذا هو الذى كان الناس يفعلونه قبل الاسلام ونهى عنه النبي ﷺ ونص الحديث الذى أشار اليه السائل «إنه ليس بدواء ولكنه داء» رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذى، وسببه أن طارق بن سويد الجعفى سأل النبي عن الخمر وكان يصنعها فنهاه عنها ، فقال: إنما أصنعها للدواء فقاله . وقوله «ولكنه داء» هو الحق وعليه إجماع الأطباء ، فان المادة المسكرة من الخمر سم تتولد منه أمراض كثيرة يموت بها فى كل عام ألوف كثيرة ، والسموم قد تدخل فى تركيب الأدوية ، ولكن الذين يشربون الخمر ولو بقصد التداوى بها لا يلبثون أن يؤثر فى أعصابهم سمها فتصير مطلوبة عندهم لذاتها ، أى لا لمجرد التداوى بها ، فيتضررون بسمها ، فلا يغترن مسلم بأمر أحد من الأطباء بالتداوى بها لمثل ما يصفونها له عادة والله الموفق اه

هذا ما أجبنا به عن ذلك السؤال ونزيد فى إيضاحه بالقواعد الشرعية واعتبار القياس فنقول : ان المقدار المسكر من الخمر محرم لذاته أى لما فيه من الضرر والمفاسد التى بينا أنواعها فى تفسير آية البقرة ــ وما دون ذلك محرم لسد الذريعة كما بيناه فى تفسير هذه الآيات ، والقاعدة أن ما حرم لذاته يباح للضرورة ان كان مما يضطر اليه، كأكل الميتة ولحم الخنزير ، ومنه شرب الخمر كما تقدم فى الفتوى آنفا (وليس منه مثل الزنا كما لا يخفى) و يعبرون عن هذه القاعدة بقولهم « الضرورات تبيح المحظورات » و إذا وصل التداوى بالخمر إلى حد الاضطرار اليه بشهادة الثقة من الأطباء يجب أن يراعى فيه قاعدة «الضرورات تقدر بقدرها » فلا يجوز الزيادة على مايقوله الطبيب حتى إذا حدده بالنقط امتنع زيادة نقطة واحدة ، وأما المحرم لسد الذريعة فقد يباح للحاجة كرؤية الطبيب لعورات الرجال والنساء لأجل التداوى فالتداوى بالخمر على هذا جائز مطلقا أو إذا لم يوجد غيره يقوم مقامه وعده بعضهم كتداوى العرنيين بأبوال الابل بناء على أن علة المنع أن كلا منهما نجس عند القائلين بذلك من الفقهاء كالشافعية ، وظاهر حديث طارق بن سويد أن الخمر لا يجوز أن تكون

دواء[1] فتكون مستثناة من القاعدة ولا قياس مع النص . هذا إذا كان التداوي بالخمر مباشرة لغير اضطرار ، أما دخول نقط من الخمر في علاج مركب تكون أجزاء الخمر فيه مغلوبة غير ظاهرة ولا من شأنها أن تسكر فلا يدخل في ذلك فهو كالقليل من الحرير في الثوب

﴿ أسباب ترجيح شرب الخمر الضار على حفظ الصحة والعقل والدين ﴾

ثبت بالاختبار و بالاحصاء الذي عني به الإفرنج أن أكثر من يبتلون بشرب الخمر لا يقدمون على شربها إلا بإغراء القرناء والمعاشرين من الأهل والأصحاب وأنهم لا يحتسونها في أول العهد إلا كرها ، لبشاعة طعمها ولاعتقاد الكثيرين منهم أنهم يقدمون على عمل منكر أو ضار ، ولكن غريزة التقليد في الانسان وضعف إرادة أكثر الناس عن مخالفة العشراء والخلان ، هما اللذان يمهدان السبيل لطاعة الشيطان

أما الشبهة التي يرجح بها العالمون بضرر الخمر داعية التقليد ومواتاة العشراء أولا وطاعة داء الخمار أو غول الخمر آخراً — على داعية المحافظة على صحة الجسم والعقل فهي ظنهم أن الضرر المتيقن إنما يكون بالإسراف في الشرب ، والانهماك في السكر ، وأن شرب القليل من الخمر إما أن ينفع و إما أن يضر ، فلا ينبغي أن يترك ما فيه من لذة النشوة والذهول عن المكدرات ومن مجاملة الاخوان ، لتوهم ضرر نجا منه فلان وفلان ، ولو سأل هؤلاء المخدوعون من سبقهم إلى هذه المحنة وأسرفوا في السكر حتى أفسد عليهم صحتهم وعقلهم و بيوتهم وثروتهم : هل كنتم يوم بدأتم بشرب الاثم تنوون الإسراف فيه وإدمانه ؟ لأجابهم جميع من سألوهم أو أكثرهم : لا لا ، إنما كنا ننوي أن نشرب القليل ، وما كنا نعلم أن القليل يقسرنا على الكثير ، و يرمينا بعد ذلك بالداء الوبيل حتى لا نجد إلى الخروج من سبيل . ومن هنا العلم أن ما ذكرناه من قبل في تعليل شرب بعض المتعلمين والأطباء للخمر من أن نعلم لا يستلزم العمل — مبني على التسامح والأخذ بالظاهر ، والحق أن العلم يستلزم العمل ما لم يعارضه من هو أرجح منه

وأما المؤمنون بتحريم الخمر فلهم شبهات متعددة لا شبهة واحدة — فمنهم من تعلق بقول من ذهب إلى أن الخمرة المتخذة من عصير العنب هي المحرمة لذاتها وأن

(١) قرأنا في بعض الصحف في أثناء الطبعة الثانية لهذا الجزء أن بعض أطباء أوربة المحققين أثبت أن التداوي بالخمور يضر مطلقا ولا ينفع خلافا لما كان مسلما

ماعداها من المسكرات لايحرم منه إلا القدر المسكر بالفعل ، أو الحسوة الأخيرة التي تعقبها نشوة السكر ؛ وأولوا ماورد في الأحاديث الصحيحة من النص على تحريم كل مسكر بأن لفظ المسكر وصف لموصوف محذوف ، وأن المراد أن المقدار المسكر من الشراب بالفعل هو الحرام. وقد بينا رد هذا فيما سبق وأن لفظ مسكر في تلك الأحاديث اسم جنس يعم كل شراب من شأنه الإسكار. ولذلك ورد في الصحيح مقرونا بكل كقوله ﷺ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » كما تقدم ولا يمكن أن يكون المعنى كل مقدار مسكر بالفعل يسمى خمراً ، كما هو بديهي عند كل من له شمة من هذه اللغة ، وكما يعرف بالعقل ، لما يترتب عليه من التناقض أيضاً ، فان المقدار المسكر لزيد ربما لايكون مسكراً لعمرو . ولا يزال بعض الناس يبحث عن بعض الأخبار والآثار حتى الضعيفة والموضوعة ليستدل بها على أن شرب القليل من المسكر غير محرم وإن كانت وقائع أحوال لايحتج بها على فرض صحتها ، ويجعل ذلك مرجحاً على نص القرآن والأحاديث المتفق عليها وعمل أهل الدين من السلف والخلف ، وقد تقدم تفنيد المزاعم ودحض الشبهات التي يتوكأ عليها هؤلاء الناس وأمثالهم كالذين زعموا أن تحريم كل مسكر قد نسخ . نعم روى الطحاوي من طريق حجاج بن أرطاة أن ابن مسعود قال في حديث « كل مسكر حرام » هي الشربة التي تسكر . وحجاج هذا ضعيف ومدلس ، وما زعمه مردود لغة فلا يقوله مثل ابن مسعود

وإنما نريد أن نشير إلى تعلات من يقدمون على شرب أي نوع من أنواع الخمر لأجل السكر وهم يعتقدون أن ذلك من كبائر المعاصي ، فقد فات زمن الذين كانوا يغشون أنفسهم والناس بترك النبيذ الذي هو نقيع الزبيب والتمر ونحوهما زمنا يسكر فيه كثيره ثم قليله ويشربونه على توهم أنه حلال ، فان سكروا أحالوا على غفلتهم عن الكثرة أو على جور السقاة عليهم ، وكابروا أنفسهم بأنهم لم يكونوا يقصدون السكر ، كما كان يقع من بعض المترفين في القرون الأولى ، حتى عزي إلى بعض خلفاء العباسيين ، وبعض رجال العلم والدين (١)

---

(١) بالغ بعض المؤرخين والأدباء حتى عزوا مثل ذلك إلى مثل هارون الرشيد والمأمون والقاضي يحيى بن أكثم وفند كلامهم المحقق ابن خلدون واحتج بتوثيق رجال الجرح والتعديل ليحيى ، وبسيرة هارون في الدين والتقوى

من اختبر حال المبتدئين بشرب الخمر على اعتقاد ضررها فى الدنيا والمبتدئين بشربها على اعتقاد ضررها فى الآخرة يرى بينهما شبها فى أن كلا منهما ينوى فى أول الامر أن يقتصر على القليل الذى لا يترتب عليه فساد يذكر . فأما الذين يقلدون من قالوا إن القليل من غير خمر العنب ليس كالكثير فيكون اطمئنانهم أشد ، وأما الذين يتبعون النصوص و يوافقون الجمهور فى تحريم قليل ما أسكر كثيره فمنهم المتفقهة وغير المتفقهة — فالمتفقهة يملون أنفسهم أولا بمسألة علة التحريم وحكمته ، وقد فندنا شبهتهم هذه فيما سبق ، وغير المتفقهة يعتمدون على عفو الله تعالى قبل التعود والادمان كما يعتمدون عليه هم والمتفقهة بعده عندما يعلمون بالاختبار والعمل أن قليل الخمر يفضى إلى كثيرها ، و يرون أنفسهم قد انغمست فى شرورها ومفاسدها

فالتكأة الاخيرة لمن يشرب الخمر من أهل الدين هى تكأة أكثر المرتكبين لسائر المعاصى — وهى الغرور بكرم الله وعفوه ، إما بضميمة الاعتماد على بعض الاعمال الصالحة ولاسيما ما يسمى منها بالمكفرات ، أو على الشفاعات ، و إما بدون ضميمة . ومن مكفرات الذنوب ماله أصل فى السنة ومنها مالا أصل له ، وماله أصل قيدوه بالصغائر أو بمقارنة التوبة له ، وقد فندنا جهل هؤلاء وغرورهم فى مباحث التوبة والكفارة من تفسير سورة النساء (راجع تفسير (٤: ٦ إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب) فى ص ٤٤٠ ج ٤ وتفسير (٤ : ٣٠ إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) فى ص ٤٦ ج ٥) وهذا الجهل والغرور يرسخ فى قلوب هؤلاء ، بما نظمه و ينظمه لهم فساق الشعراء ، كقول أبى نواس الشهير بالسكر والفجور :

تكثر ما استطعت من المعاصى　　فانك واجد ربا غفورا
تعض ندامة كفيك مما　　تركت مخافة النار السرورا

وقوله من قصيدة يذكر بها استعانته بالخمر على الفجور بغلام نصرانى هرب منه إلى دير وترهب فيه :

ورجوت عفو الله معتمداً على　　خير الانام محمد المبعوث

ولو صح ما يهذى به هؤلاء الفجار لكان الدين كله لغواً وعبثاً لا حاجة إليه — وحاش لله

(توضيح واستدراك وتصحيح)

فى بحث عدم شرب نبينا ﷺ للخمر (١)

حديث إهداء الخمر إلى النبي ﷺ المعزو إلى الحميدى فى (ص ٨٧) من حديث أبى هريرة – وإلى مسلم والنسائى من حديث ابن عباس – رواه أحمد وكذا البغوى – من طريق عبد الله بن لهيعة وسليمان بن عبد الرحمن عن نافع ابن كيسان الثقفى عن أبيه « أنه كان يتجر فى الخمر وانه أقبل من الشام فقال يا رسول الله انى جئتك (فى الاصابة جئت) بشراب جيد فقال ﷺ : يا كيسان انها حرمت بعدك . قال أفأبيعها ؟ قال انها حرمت وحرم ثمنها » وفى توثيق ابن لهيعة وسليمان وتضعيفهما مقال معروف

وروى أحمد وأبو يعلى من حديث تميم الدارى أنه كان يهدى لرسول الله ﷺ كل عام راوية خمر ولما كان عام حرمت جاء براوية فقال « أشعرت أنها قد حرمت بعدك ؟ قال أفلا أبيعها وأنتفع بثمنها ؟ فنهاه » .

ذكر الحافظ ابن حجر الحديثين فى الفتح وقال أولا : ان فى حديث أحمد الأول أن المهدى كان من ثقيف أودوس وان ذلك كان عام الفتح . ثم قال: ويستفاد من حديث كيسان تسمية المبهم فى حديث ابن عباس (أى الذى رواه مسلم والنسائى – أقول وكذا فى حديث أبى هريرة الذى عزاه صاحب المنتقى إلى الحميدى) ومن حديث تميم تأييد الوقت المذكور فان إسلام تميم كان بعد الفتح . اه

وأقول : قد اتضح من مجموع الروايات أن تميما هو الذى قالوا انه كان يهدى

(١) سبب ماجاء فى مباحث تحريم الخمر فى تفسيرنا للآيات من الاستدراكات وتشتيت المسائل أننا كتبنا ما كتبناه أولا ، فطبع ثم تذكرنا بعض شبهات الذين فرقوا بين المسكرات فى الحكم ، فبينا بطلانها بما طبع عقب كتابته ، ثم سألنا بعض أهل العلم عن بعض الأحاديث الواردة فى النبيذ فكان سؤاله منبها لنا إلى زيادة البحث بيانا وايضاحا . هذا واننا نكتب التفسير دائما فى وقت ضيق ونعطى مانكتبه للمطبعة من غير قراءة ولا مراجعة ثم لا نراه إلا عند تصحيح ما يجمع فى المطبعة ، وكلما جمع شىء يطبع وان لم تتم كتابة مايتعلق به

للنبي ﷺ راوية خمر في كل عام دون كيسان . وتميم هذا قد أسلم سنة تسع من الهجرة كما نقله الحافظ في الاصابة وأشار إليه في الفتح ، فهو لم يدرك من حياة النبي ﷺ إلا سنة واحدة كانت الخمر محرمة فيها باتفاق الروايات ، فاهداؤه الراوية إليه في كل عام كما قيل متعذر — فهذا حديث ينقض نفسه بنفسه فلا يحتج به ، على فرض قوة سنده ، على أنه لو صح متناً وسنداً لا يدل على أن النبي ﷺ كان يشرب من تلك الخمر ولم ينقل ذلك أحد . وانه ليوجد كثير من الناس يقتنون الخمر ولا يدينون الله بحرمتها وهم مع ذلك لا يشربونها ، وقد يشربها بعض أهل البيت منهم دون بعض و يقدمونها للضيوف ، فالاقتناء لا يدل على الشرب

وأما حديث شربه ﷺ من نبيذ السقاية الذى أشرنا في ص ٨٧ بعزوه إلى المسند فقد رواه النسائى أيضاً من طريق يحيى بن يمان عن أبي مسعود قال : «عطش النبي ﷺ حول الكعبة فاستسقى فأتى بنبيذ من السقاية فشمه فقطب فقال : عليَّ بذنوب من ماء زمزم فصب عليه ثم شرب . فقال رجل : أحرام يارسول الله هو ؟ قال : لا » وقد صرح أحمد والنسائى راوياه بضعفه لأن يحيي ابن يمان انفرد به دون أصحاب سفيان وهو ضعيف . قال النسائى : ويحيي بن يمان لا يحتج بحديثه لسوء حفظه وكثرة خطأه . وقال ابن عدى : عامة مايرويه غير محفوظ وهو في نفسه لا يتعمد الكذب إلا انه يخطىء و يشبه عليه . وقال غيرهم كان سريع الحفظ سريع النسيان . كان يحفظ في المجلس الواحد خمسمائة حديث وقال الحافظ في الفتح : وقد ضعف حديث أبي مسعود المذكور النسائى وأحمد وعبد الرحمن بن مهدى وغيرهم بتفرد يحيي بن يمان برفعه وهو ضعيف

وفي معنى حديث السقاية حديث ابن عمر « رأيت رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ بقدح فيه نبيذ وهو عند الركن ودفع إليه القدح فرفعه إلى فيه فوجده شديدا فرده على صاحبه فقال له رجل من القوم يارسول الله : أحرام هو ؟ فقال : عليَّ بالرجل . فأتى به فأخذ منه القدح ثم دعا بماء فصبه فيه ثم رفعه إلى فيه فقطب ثم دعا بماء أيضاً فصبه فيه ثم قال : إذا اغتلمت عليكم هذه الاوعية فاكسروا متونها بالماء » رواه النسائى من طريق عبدالملك بن نافع وقال فيه ليس بالمشهور ولا يحتج

بحديثه ، والمشهور عن ابن عمر خلاف حكايته . ثم أورد الروايات عنه بأنه قال : «اجتنب كل شيء ينش» وقال «المسكر قليله حرام وكثيره حرام» وغير ذلك . وقال الذهبي عبد الملك بن نافع عن ابن عمر مجهول مرة وخبره منكر .

أقول : طالما دس المتلاعبون بالروايات أسماء المجهولين في الاسانيد الصحيحة ليروجوا بها ما يفترونه فأبطل رجال الجرح والتعديل دسيستهم . ولو ثبت هذا الحديث لجاز القول بأن ذلك الشراب كان قد بدأ فيه التغير ولم يصل إلى حد الاسكار فكسر بالماء لئلا يصير مسكراً ولا يمكن موافقته للروايات الصحيحة إلا بهذا .

وقد روى النسائي والبيهقي نحواً من هذا عن عمر ، ولفظ النسائي : عن يحيى ابن سعيد سمع سعيد بن المسيب يقول « تلقت ثقيف عمر بشراب فدعا به فلما قربه إلى فيه كرهه فدعا به فكسره بالماء فقال : هكذا فافعلوا » ثم روى عن عتبة بن فرقد قال : كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل (أي صار خلا) وذكر الحافظ الاثر في الفتح عن البيهقي ـ وفيه «انه قطب وجهه» وقال : قال نافع والله ماقطب عمر وجهه لاجل الاسكار حين ذاقه، ولكنه كان تخلل : وعن عتبة بن فرقد قال كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل ، وروى الاثرم عن الاوزاعي وعن العمري ان عمراً إنما كسره بالماء لشدة حلاوته ، ثم جمع الحافظ بين القولين بأن ذلك كان في حالتين وانه لما قطب كان لحموضته ، ولما لم يقطب كان لحلاوته

وجملة القول: ان ماورد من كسر النبيذ بالماء يدل مجموعه على انه يكسر إذا أخذ في الاشتداد والتغير خشية أن يصير مسكراً ، فأما إذا صار مسكراً فلا علاج له إلا إراقته كما ورد في الحديث المرفوع إذ لا يباح حينئذ قليله ولا كثيره ولو أزيل تأثيره بالماء ، والمراد بالاشتداد الذي ورد في الاخبار والآثار اشتداد الحموضة أو الحلاوة كما قاله البيهقي ، ومثله الاغتلام .

وروى النسائي عن عمر انه قال « إذا خشيتم من نبيذ شدته فاكسروه بالماء» قال عبدالله : من قبل أن يشتد »اه ويمكن أن يحمل على هذا التفسير كل ماورد في الاشتداد على طريقة العرب في التعبير بالفعل عن قرب وقوعه وارادته

ومن الاستدراك على ماتقدم حديث أبي بردة بن نيار «اشربوا في الظروف ولا

تسكروا » قال النسائي هذا حديث منكر غلط فيه أبو الاحوص سلام بن سليم ، ولا نعلم أن أحداً من أصحاب سماك تابعه عليه وسماك ليس بالقوي وكان يقبل التلقين وخطأه فيه أحمد أيضاً . ومثله حديث عائشة « اشربوا ولا تسكروا » قال النسائي وهذا غير ثابت أيضاً . وقال في قرصافة روايته عن عائشة ـ لا يدرى من هي . والمشهور عن عائشة خلاف ما روته عنها قرصافة . ثم ذكر الروايات عنها في ذلك كقولها « لا أحل مسكرا وإن كان خبزا و إن كان ماء » وقولها للنساء « وإن أسكر كن ماء حبكن فلا تشربنه » أقول : كذبوا على عائشة كما كذبوا على ابن عمر بخلاف ما صح عنهما .

وجملة القول : أنه لم يصح في هذا المعنى شيء ، على أنه يمكن حمل معناه على ما يوافق سائر النصوص وهو الاذن بشرب النبيذ (النقيع) إذا علم أنه لم يختمر فيصير مسكرا لئلا يسكر به . وأما حمل الأحاديث الكثيرة في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرا ـ على المسكر بالفعل فهو تحريف للغة و إفساد لها كما تقدم ، وإني لأعجب كيف يقول عاقل إن النبي ﷺ يأمر الصحابة بأن يشربوا من المسكر وأن لا يسكروا . هل يتيسر لواحد من الف من الناس أن يشرب من المسكر ولا يسكر ؟

﴿ عقوبة شاربي الخمر ﴾

ثبت في أحاديث الصحيحين مجتمعين ومنفردين « أنه كان يؤتى بالشارب في عهد النبي ﷺ فيضرب بالأيدي والجريد وبالثياب والنعال » وفي حديث أنس عند أحمد ومسلم وأبي داود والترمذي « أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلد بجريدتين نحو أربعين ، قال وفعله أبو بكر ، فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانين . فأمر به عمر » وفي الصحيحين عن علي كرم الله وجهه « ما كنت لأقيم على أحد حدا فيموت وأجد في نفسي شيئاً إلا صاحب الخمر فانه لو مات وديته (أي دفعت ديته) وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه »

وفى صحيح مسلم «أن عثمان أتى بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين وقال أزيدكم فشهد عليه حمران أنه شرب الخمر، وشهد آخر أنه رآه يتقيؤها . فقال عثمان : إنه لم يتقيئها حتى شربها ، وأمر بجلده فجلده عبد الله بن جعفر وعلى يعد حتى بلغ أربعين فقال : أمسك . ثم قال جلد النبي وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين ، وكل سنة، وهذا أحب إلى » أقول يعني الأربعين الذى أمر به ، وقوله « وكل سنة » معناه أنه جرى به العمل. وهذا لا يعارض قوله فى رواية الصحيحين « إن النبي ﷺ لم يسن حد الخمر » لان ضربه أربعين مرة واحدة لا يعد سنة محدودة له مع مخالفته غيره مرة ، وانما صار سنة عملية لجرى أبى بكر عليه . ويستفاد من مجموع الروايات أن المشروع فى العقاب على شرب الخمر هو الضرب المراد منه إهانة الشارب وتنفير الناس من الشرب . وأن ضرب الشارب أربعين وثمانين كان اجتهاداً من الخلفاء فاختار الأول أبو بكر لأنه أكثر ما وقع بين يدى النبي ﷺ واختار عمر الثمانين بموافقته لاجتهاد عبد الرحمن بن عوف بتشبيهه بحد قذف المحصنات . وروى الدارقطني هذا الاجتهاد عن على أيضاً قال « إذا شرب سكر وإذا سكر هذى و إذا هذى افترى وعلى المفترى ثمانون جلدة » ورواه عنه غيره بروايات فيها مقالات تراجع فى كتب الحديث لأهله، فنها يعرف الصحيح وغير الصحيح لا من كتب الفقهاء التى يورد أهل كل مذهب منها ما يقوى مذهبهم ويضعف مذهب غيرهم

﴿ فائدة فى المشروع من المسابقة والرماية ﴾

ذكرنا فى الكلام على الميسر أن أخذ المال فى المسابقة والرماية جائز شرعا وقد يتوهم بعض العامة منه أن مسابقة الخيل المعروفة فى مصر وغيرها من ذلك الجائز وما هى إلا من القمار المحرم وأما الجائز شرعا فحكمته أنه من الاستعداد للقتال فى سبيل الله . وقد اشترط فيه أن يكون السبق (بفتح السين والباء) وهو الجعل الذى يكون لصاحب الفرس السابق إما من الامام (أى الخليفة والسلطان) وهذا لا خلاف فيه ، و إما من أحد المتسابقين وعليه الجمهور ، ولا يجوز أن يكون مال السبق من

كل منهما ، واذا دخل بينهما ثالث اشترط أيضاً أن لايخرج من عنده شيئاً . وبهذا الشرط تخرج المسابقة من معنى الميسر والقمار ، وما اشترطه الفقهاء من كون المسابقة معروفة الابتداء والانتهاء ، وكون الجعل والمسافة التى يستحق بهامعلومين وكون الفرسين أوالافراس معينة ، وكون كل منهما أومنهما يحتمل أن يسبق ـ كل ذلك مما يشترطه المقامرون أيضاً ويزيدون عليه .

روى أحمد بسند رجاله ثقات عن ابن عمر « أن النبى ﷺ سبق بالخيل وراهن » وفى لفظ « سابق بين الخيل وأعطى السابق » وروى بسند رجاله ثقات أيضاً من حديث أنس ـ وقيل له : أ كنتم تراهنون على عهد رسول الله ﷺ أكان رسول الله ﷺ يراهن ؟ قال : نعم ، والله لقد راهن على فرس يقال له سبحة فسبق الناس فبهش [1] لذلك وأعجبه » وروى الشافعى وأحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم من طرق عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « لا سبق إلا فى خف أو نصل أو حافر » ولم يذكر ابن ماجه « أو نصل » صححه ابن القطان وابن حبان وحسنه الترمذى . والمراد بالنصل السهام ، عبر عن السهم بحديدته الجارحة . ويقاس على الرمى بالسهام الرمى ببندق الرصاص وقذائف المدافع . وأجاز الشافعية المسابقة على الاقدام بعوض وهـذا من الرياضة المقوية للابدان على القتال وغيره من الأعمال

(٩٧) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ . فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٩٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ ، أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ

(١) قالوا معناه هش وفرح (وهو بوزن فتح) وأشهر معناه الاقبال على مايشتهى والاسراع للتمتع به ، ويتعدى بالى فيقال : بهش الطفل إلى الثمرة أو اللعبة

مَسَـٰكِينَ ، أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ . عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ، وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ (٩٩) أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَـٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا . وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ .

بينا فى تفسير الآية (٩٠) أن هذه السورة افتتحت بآيات من أحكام الحلال والحرام فى الطعام وأحكام النسك (ومنها الصيد فى أرض الحرام أوفى حال الاحرام) وتلاها سياق طويل فى بيان أحوال أهل الكتاب ومحاجتهم ، ثم عاد الكلام إلى شيء من تفصيل تلك الأحكام الخ ونقول الآن : إن الله جلت آلاؤه نهى عباده المؤمنين عن تحريم الطيبات وعن الاعتداء فيها وفى غيرها ، وأمرهم بأكل الحلال الطيب ، ولما كان بعض المبالغين فى النسك قد حلفوا على ترك بعض الطيبات ، بين لهم بهذه المناسبة كفارة الايمان ، ثم بين لهم تحريم الخمر والميسر لأنهما من أخبث الخبائث ، فكان هذا وذاك متمما لما فى أول السورة من أحكام الطعام والشراب . وناسب أن يتمم أحكام الصيد فى الحرم والاحرام أيضاً ، فجاءت هذه الآيات فى ذلك

وقال الرازى فى مناسبة هذا لما قبله مانصه : ووجه النظم أنه تعالى كما قال (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) ثم استثني الخمر والميسر عن ذلك ــ فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله فى المحرمات . اه وما قلناه خير منه وأصح ، وليست الخمر والميسر من الطيبات فيستثنيان منها بل هما رجس خبيث

﴿ يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ﴾ الابتلاء : الاختبار ، والصيد مصدر أطلق على ما يصطاد من حيوان البحر مطلقا ومن حيوانات البر الوحشية لتؤكل ، وقيل مطلقا فيدخل فيه غير المأكول لحمه إلا ما أبيح قتله كما يأتى . وتقدم تفصيل الكلام فى الصيد فى تفسير أول السورة . وسيأتي فى تفسير الآية التالية الخلاف فيما يكفر به المحرم عن صيده ووصف الصيد

بكونه تناله الأيدي والرماح يراد به كثرته وسهولة أخذه ، وإمكان الاستخفاء بالتمتع به . وروي عن ابن عباس ومجاهد أنه ما يؤخذ بالأيدي صغاره وفراخه وبالرماح كباره وقال مقاتل بن حيان : أنزلت هذه الآية في عمرة الحديبية فكانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم لم يروا مثله قط فيما خلا ، فنهاهم الله عن قتله وهم محرمون .

ووجه الابتلاء بذلك أن الصيد ألذ الطعام وأطيبه وناهيك باستطابته و بشدة الحاجة إليه في السفر الطويل كالسفر بين الحرمين ، وسهولة تناول اللذيذ تغري به ، فترك ما لا ينال إلا بمشقة لا يدل على التقوى والخوف من الله تعالى كما يدل عليه ترك ما ينال بسهولة ، وقد قيل : إن من العصمة أن لا تجد ، وهل يعد ترك الزنا ممن لا يصل اليه إلا بسعي و بذل مال وتوقع فضيحة كترك يوسف الصديق له إذ غلقت امرأة العزيز الأبواب دونه وقالت : هيت لك ؟

والمعنى : يا أيها الذين آمنوا إن الله تعالى يقسم بأنه سيختبركم بارسال شيء كثير من الصيد ـ أو ببعض من أنواعه ـ يسهل عليكم أخذ بعضه بأيديكم و بعضه برماحكم

﴿ ليعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ أي يبتليكم به وأنتم محرمون ليعلم من يخافه غائبا عن نظر الناس غير مراء ولا خائف من إنكارهم ، فيترك أخذ شيء من الصيد ويختار شظف العيش على لذة اللحم ، خوفا من الله تعالى وطاعة له في سره ـ أو يخافه حال كونه متلبسا بالإيمان بالغيب الذي يقتضي الطاعة في السر والجهر . فاذا وقع ذلك منكم علمه الله تعالى لأن علمه يتعلق بالواقع الثابت ، و يترتب على علمه به رضاه عنكم و إثابتكم عليه ، كما يعلم حال من يتعدى فيه ، وقد بين جزاءه في الجملة الآتية ، فدل ذلك على ما حذف من جزاء من يخافه ، والمشهور أن المراد بمثل هذا التعبير أنه تعالى يعاملكم معاملة المختبر الذي يريد أن يعلم الشيء و إن كان علام الغيوب ، لأن هذا من ضروب تربيته لكم وعنايته بتزكيتكم ، وقد تقدم تفسير مثل هذا التعليل بعلم الله تعالى (راجع ص ٨ ج ٢ و ص ١٤٨ ج ٤)

﴿ فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾ أي فمن اعتدى بأخذ شيء من ذلك الصيد بعد ذلك البيان والاعلام الذي أخبركم الله تعالى به قبل وقوعه ، فله

عذاب شديد الألم فى الآخرة ـ قيل وفى الدنيا بالتعزير والضرب ـ لأنه لم يبال باختبار الله له ، بل سجل على نفسه أنه لا يخاف الله تعالى بالغيب ، ولكنه قد يخاف لوم المؤمنين وتعزيرهم ، إذا هو أخذ شيئاً من الصيد بمرأى منهم ، وهذا شأن المنافقين الذين هم فى الدرك الأسفل من النار ، لا شأن المؤمنين الصادقين الأبرار .

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ هذا النداء توطئة لبيان ما يجب على المحرم المعتدى فى الصيد من الجزاء والكفارة فى الدنيا ، سبق فى أول السورة تحريم الصيد على من كان محرما بحج أو عمرة ومن كان فى أرض الحرم ، وقد أعاده هنا ليرتب عليه جزاءه ، وتقدم هنالك أن الحرم بضمتين جمع حرام وهو المحرم بحج أو عمرة و إن كان فى الحل .

﴿ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ أى ومن قتل شيئا من الصيد وهو محرم قاصدا لقتله فجزاؤه ـ أو فعليه جزاء ـ من الانعام مماثل لما قتله فى هيئته وصورته إن وجد ، و إلا ففى قيمته ، وقيل فى قيمته مطلقا . وسيأتى تحقيق الخلاف فى ذلك ، قرأ عاصم وحمزة والكسائى «فجزاء» بالرفع والتنوين و «مثل» بالرفع والاضافة لما بعده ، وهو ظاهر وقرأ الباقون باضافة جزاء إلى مثل وهو مخرج على أن مثل الشيء عينه ، على حد «ليس كمثله شيء» أو هو من قبيل خاتم فضة أى من فضة وأن المعنى فعليه جزاء الذى قتله أى جزاء عنه . وقال الزمخشرى : أصله «فجزاء مثل ما قتل» بنصب مثل بمعنى فعليه أن يجزى مثل ما قتل من النعم ثم أضيف ، كما تقول : عجبت من ضرب زيدا ، ثم من ضرب زيد اه

قتل المحرم بحج أو عمرة للصيد حرام بالاجماع لنص الآية ، ولكن أكل المحرم مما صاده من ليس بمحرم مختلف فيه ، فقيل يحرم مطلقا عملا بظاهر الآية الآتية وحديث الصعب بن جثامة عند أحمد ومسلم وغيرهما . وقيل يجوز مطلقا ، لما ورد من أن النبى ﷺ والصحابة أكلوا مما أهدى إليهم من لحم الحمار الوحشى والجمهور على جواز الأكل مما يصيده غير المحرم لنفسه و يهدى منه المحرم وهو التحقيق الذى يجمع به بين الروايات كما يدل عليه حديث أبى قتادة فى الصحيحين

وغيرهما وهو الذى صاد الحمار الوحشى وأكل منه النبي ﷺ وأصحابه في الحديبية

وقد اختلفوا فى الصيد الذى نهت الآية عن قتله فقال الشافعى : هو كل حيوان وحشى يؤكل لحمه ، فلا جزاء فى قتل الأهلى ومالا يؤكل لحمه من السباع والحشرات ، وهى كثيرة فى مذهبه ، ومنها الفواسق الخمس التى ورد الاذن فى حديث عائشة فى الصحيحين وغيرهما بقتلها فى الحل والحرم ـ وهى الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور . وأخرجاه أيضا من طريق مالك وأيوب عن نافع عن ابن عمر . قال أيوب : قلت لنافع : فالحية ؟ قال الحية لا شك فيها ولا يختلف فى قتلها . وألحق مالك واحمد وغيرهما بالكلب العقور الذئب والسبع والنمر والفهد لأنها أشد ضرراً منه وقال زيد بن أسلم وسفيان بن عيينة : الكلب العقور يشمل هذه السباع العادية كلها ، وذهب أبو حنيفة إلى وجوب الجزاء فى قتل كل حيوان إلا الفواسق الخمس وجعل الذئب منها لأنه كلب برى . والمراد بالغراب الأبقع الضار لا الأسحم الذى يؤكل فانه صيد . والحاصل أن الحيوانات الضارة لا تقتل اتقاء ضررها ، لاجزاء على المحرم إذا قتلها ، أطلق ذلك بعضهم ، قال الحافظ ابن كثير : وقال مالك رحمه الله لا يقتل الغراب إلا إذا صال عليه وآذاه ، وقال مجاهد بن جبر وطائفة : لا يقتله بل يرميه ، وروى مثله عن على كرم الله وجهه . وقد روى هشيم : حدثنا يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبى نعم عن أبى سعيد عن النبى ﷺ أنه سئل عما يقتل المحرم ؟ فقال « الحية والعقرب والفويسقة (أى الفأر) ـ ويرمى الغراب ولا يقتله ـ والكلب العقور والحدأة » رواه أبو داود عن احمد بن حنبل والترمذى عن احمد بن منيع كلاهما عن هشيم ، ثم ذكر أن الترمذى حسنه .

واختلفوا فى اشتراط التعمد لوجوب الجزاء فذهب أكثرهم إلى أنه لا يشترط التعمد . وقالوا إن الكتاب دل على جزاء المتعمد وسكت عن جزاء المخطىء ولكن السنة مضت بأن عليه الجزاء أيضا . قاله الزهرى .

والجمهور على أن المتعمد هو القاصد لقتله مع ذكره لاحرامه وعلمه بحرمة قتل ما يقتله . ومنهم من يشترط نسيان الاحرام . ولم نر للجمهور حديثا مرفوعا يدل على تغريم المخطىء ولا رواية صحيحة صريحة فى كون ذلك كان من عمل النبي ﷺ

وخلفائه الراشدين ، إلا ما رواه الحكم عن عمر أنه كتب بذلك . وروى الشافعى وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يغرمون فى الخطأ ، وما قاله الزهرى أصرح منه . ولكن لا يعد مثل هذا دليلا شرعيا . ولذلك احتج الشافعى بالقياس على قتل الخطأ لا بالروايات . ويشبه أن يكون قول عمرو بن دينار حكاية للاجماع ولكن لا يصح ، فالخلاف فى المسألة مروى عن ابن عباس وطاوس وسعيد بن جبير - كلهم صرحوا باشتراط العمد . وعبارة طاوس: لا يحكم على من أصاب صيداً خطأ، إنما يحكم على من أصابه عمداً ، والله ما قال الله إلا « ومن قتله منكم متعمداً » وروى عن ابن عباس ومجاهد وابن سيرين اشتراط التعمد للقتل مع نسيان الاحرام . والروايات فى الخلاف مفصلة فى الدر المنثور وغيره واشتراط العمد مذهب داود الظاهرى ، وقد شرح الرازى استدلاله بالآية شرحا يؤذن باختياره له .

وروى عن سعيد بن جبير ما يصح أن يكون بيانا لسبب الخلاف لولا اجمال فيه ، وذلك قوله : إنما كانت الكفارة فيمن قتل الصيد متعمداً ، ولكن غلظ عليهم فى الخطأ كى يتقوا . اه ولم يبين من أين جاء التغليظ ، فان صحت الرواية عن عمر انه : كتب أن يحكم عليه فى الخطأ والعمد - جاز أن يكون هذا اجتهاداً منه فى أحوال خاصة لسد ذريعة صيد العمد فى حال الاحرام ، كما فعل فى إمضاء الطلاق الثلاث باللفظ الواحد لمنع الناس منه ، ثم تبعه الجمهور فى هذا وذاك لأن الإمام الأعظم تجب طاعته فى المسائل الاجتهادية ومراعاة المصلحة التى أرادها وعدم تعديها . ومن لم يتبعه فى ذلك ولا سيما بعد انقضاء خلافته يقول إن اجتهاده ليس شرعا ولا دليلا من أدلة الشرع ، فكيف يؤخذ على علاته فيما كان كمسألتنا من المسائل المنصوصة فى القرآن أو التى مضت فيها السنة قبله وفى صدر خلافته كمسألة الطلاق الثلاث ؟ هذا مع علمنا بأنه كان يخطىء فيراجع فيعترف بخطئه ويرجع عنه .

فان قيل ان العلماء المجتهدين قد اتبعوه فى ذلك لإقرار الصحابة إياه عليه وعدم معارضتهم له كعادتهم فيما يرونه خطأ - قلنا إنه لم يثبت أنه عرض مسألة تغريم من قتل الصيد خطأ على الصحابة وأقروه عليها . و إنما قال الحكم انه كتب، ولم يقل لمن

كتب » والظاهر ـ إن صح ـ أنه لبعض عماله ، ويحتمل أن يكون فى واقعة حال اقتضت ذلك ، ونص كتابته لم يذكر فى الرواية ، والحكم الذى روى هذا الأثر هو ابن عتيبة الكندى الكوفى كما يظهر من اطلاق اسمه وهو على توثيق الجماعة له من المدلسين كما قال ابن حبان فى الثقات ، وقال فيه ابن مهدى : الحكم بن عتيبة ثقة ثبت ولكن يختلف معنى حديثه ، ولم نقف على رجال السند اليه عند الذين رووا الأثر عنه — وهم ابن أبي شيبة وابن جرير وابن أبي حاتم كما فى الدر المنثور — لنعرف درجة روايتهم ، وجملة القول أن هذا الأثر ليس بحجة ، وسيأتى ماصح من حكم عمر .

بعد كتابة ماتقدم راجعت تفسير شيخ المفسرين ابن جرير الطبرى ، فاذا به قد أورد فى رواياته قول من قالوا ان المراد من التعمد فى الآية هو العمد لقتل الصيد مع نسيان قاتله لاحرامه حال قتله إياه ، وقول من قالوا انه العمد لقتله مع ذكر قاتله لاحرامه ـ ولكنه ذكر فى هذه الروايات قول من قالوا بالجزاء فى العمد بالكتاب وفى الخطأ بالسنة أو لسد الذريعة وحفظ حرمات الله أى بالقياس ـ ثم قال :

« والصواب من القول فى ذلك عندنا أن يقال: إن الله تعالى حرم قتل صيد البر على كل محرم فى حال إحرامه مادام حراما بقوله (ياأيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم) ثم بين حكم من قتل ماقتل من ذلك فى حال إحرامه متعمداً لقتله ـ ولم يخصص المتعمد قتله فى حال نسيانه إحرامه ولا المخطىء فى قتله فى حال ذكره إحرامه ، بل عمم فى إيجاب الجزاء على كل قاتل صيد فى حال إحرامه متعمداً ، وغير جائز إحالة ظاهر التنزيل إلى باطن من التأويل ، لا دلالة عليه من نص كتاب ولا خبر لرسول الله ﷺ ولا إجماع عن الأمة ولا دلالة عليه من بعض هذه الوجوه فاذا كان كذلك فسواء كان قاتل الصيد من المحرمين عامداً قتله ذاكراً لاحرامه أو عامداً قتله ناسياً لاحرامه ، أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لاحرامه ، فى أن على جميعهم من الجزاء ماقال ربنا تعالى وهو (مثل ما قتل من النعم) الخ »

أقول : هذا هو الاستدلال الصحيح البين ولكن لايظهر دخول القسم الأخير من التفصيل فيه ، وهو قوله « أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لاحرامه » لأن هذا من قتل الخطأ لا العمد، إلا أن يريد صورة معينة وهى أن يقصد قتل صيد فيصيب صيداً غيره وهو ذاكر لاحرامه ، إذ يصدق عليه حينئذ أنه قصد قتل الصيد باطلاق وأنه منتهك لحرمة الاحرام ، ولعل هذا هو المراد ، و يقرب منه ما إذا قصد رميه لجرحه لا لقتله . وأما إذا رمى غرضا لا حيوانا أو حيوانا يباح قتله كالكلب العقور فأصاب سهمه أو رصاصه صيداً لم يكن يراه مثلا ــ فلا جزاء عليه فى هذا بمقتضى الدليل الذى قرره ، وسيأتى أن عمر قال فى مثله إنه أشرك فيه العمد بالخطأ

ثم قال ابن جرير : وأما مايلزم بالخطأ قاتله فقد بينا القول فيه فى كتابنا (كتاب لطيف القول فى أحكام الشرائع) بما أغنى عن ذكره فى هذا الموضع ، وليس هذا الموضع موضع ذكره ، لأن قصدنا فى هذا الكتاب الإبانة عن تأويل التنزيل ، وليس فى التنزيل للخطأ ذكر فنذكر أحكامه . اه

واختلفوا فى المثل المراد من الآية فذهب الجمهور إلى اعتبار مثل المقتول فى خلقه كصورته وفعله، وذهب ابراهيم النخعى إلى اعتبار القيمة وتبعه أبو حنيفة وأبو يوسف. والأول مؤيد بحكم الرسول ﷺ وحكم علماء الصحابة . روى أحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم عن جابر قال « جعل رسول الله ﷺ فى الضبع يصيبه المحرم كبشاً وجعله من الصيد» أى لأنه يوكل لحمه كما ثبت فى غير هذا الحديث أيضاً ، وقد روى مرفوعا وموقوفا ، وذكر الترمذى أنه سأل البخارى عن هذا الحديث فصححه ، ورواه الدار قطنى عن الاجلح بن عبد الله عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ قال « فى الضبع إذا أصابه المحرم كبش ،وفى الظبى شاة، وفى الأرنب عناق وفى اليربوع جفرة » قال والجفرة التى قد ارتعت . والاجلح هذا قال أبو حاتم لايحتج بحديثه ووثقه يحيى بن معين وقال ابن عدى :صدوق ، وقال الحافظ فى تقريب التهذيب : صدوق شيعى من السابعة ، فاعتمد توثيقه ، وقال الشوكانى فى نيل الأوطار : وحديث جابر أخرجه البيهقى وأبو يعلى وقالا : عن عمر رفعه ، وأما الدارقطنى فرواه من طريق ابراهيم الصائغ عن عطاء عن

جابر يرفعه ، وكذلك الحاكم ، ورواه الشافعي عن مالك عن أبي الزبير موقوفا على جابر وصحح وقفه الدارقطني من هـذا الوجه . وقال السيوطي في الدر المنثور : وأخرج ابن أبي شيبة والحاكم وصححه عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ « الضبع صيد فاذا أصابه المحرم ففيه جزاء كبش مسن وتؤكل »

أقول : والحديث يدل على اعتبار السن في المماثلة فالعنز (بالتحريك أنثى المعز) كالنعجة من الضأن ، والعناق (بالفتح) الأنثى من ولد المعز قبل استكمالها السنة والجفرة بفتح الجيم الأنثى من ولد الضأن التي بلغت أربعة أشهر .

﴿ يحكم به ذوا عدل منكم ﴾ أي يحكم بالجزاء من النعم وكونه مثل المقتول من الصيد رجلان من أهل العدالة والمعرفة منكم أيها المؤمنون . ووجه الحاجة إلى حكم العدلين أن المماثلة بين النعم ــ وهي الإبل والبقر والغنم بأنواعها ــ وبين الصيد الوحشي ــ وأنواعه كثيرة ، مما يخفى على أكثر الناس . قال ابن جرير : ووجه حكم العدلين إذا أرادا أن يحكما بمثل المقتول من الصيد من النعم على القاتل أن ينظرا إلى المقتول أو يستوصفاه ، فان ذكر أنه أصاب ظبيا صغيراً حكما عليه من ولد الضأن بنظير ذلك الذي قتله في السن والجسم ، فان كان الذي أصاب من ذلك كبيراً حكما عليه من الضأن بكبير ــ وإن كان الذي أصاب حمار وحش حكما عليه ببقرة ، إن كان الذي أصاب كبيراً فكبيراً من البقر وإن كان صغيراً فصغيراً ، وإن كان المقتول ذكرا فمثله من ذكور البقر ، وإن كان أنثى فمثله من البقر أنثى . ثم أورد من الشواهد على ذلك ما حكم به عمر وعبد الرحمن بن عوف على اللذين قتلا الظبي ، وقد رواها من عدة طرق ولا يبعد أن تكون القصة متعددة ، وقد حكما بشاة ، وسيأتي

وأما مالا مثل له من النعم بوجه من وجوه الشبه فيحكم العدلان فيه بالقيمة قال الحافظ ابن كثير : وأما قوله « فجزاء مثل ماقتل من النعم » حكى ابن جرير أن ابن مسعود قرأ « فجزاؤه مثل ماقتل من النعم »[1] وفي قوله (فجزاء مثل ماقتل من النعم) على كل من القراءتين دليل لما ذهب اليه مالك والشافعي وأحمد والجمهور من وجوب الجزاء في مثل ماقتله المحرم إذا كان له مثل من الحيوان الانسي خلافا

(١) لم تثبت هذه القراءة بالتواتر فلعله قال الجملة على طريقة التفسير فظنها السامع قراءة

لأبى حنيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثليا أو غير مثلى . قال وهو مخير ، إن شاء تصدق بقيمته و إن شاء اشترى به هديا . والذى حكم به الصحابة فى المثلى أولى بالاتباع ، فانهم حكموا فى النعامة ببدنة وفى بقرة الوحش ببقرة وفى الغزال بعنز . وذكر قضايا الصحابة وأسانيدها مقرر فى كتاب الأحكام . وأما إذا لم يكن الصيد مثليا فقد حكم ابن عباس فيه بثمنه يحمل إلى مكة رواه البيهقى

ثم قال : وقوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) يعنى أنه يحكم بالجزاء بالمثل أو بالقيمة فى غير المثل عدلان من المسلمين . واختلف العلماء فى القاتل : هل يجوز أن يكون أحد الحكمين ؟ على قولين (أحدهما) لا ، لأنه قد يتهم فى حكمه على نفسه وهذا مذهب مالك ، (والثانى) نعم ، لعموم الآية وهو مذهب الشافعى وأحمد واحتج الأولون بأن الحاكم لايكون محكوما عليه فى صورة واحدة . قال ابن أبى حاتم حدثنا أبى حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين حدثنا جعفر هو ابن برقان عن ميمون بن مهران « أن أعرابيا أتى أبا بكر فقال : قتلت صيداً وأنا محرم فما ترى على من الجزاء ؟ فقال أبو بكر رضى الله عنه لأبى بن كعب وهو جالس عنده . ماترى فيما قال الاعرابى ؟ فقال الاعرابى : أتيتك وأنت خليفة رسول الله ﷺ أسألك وأنت تسأل غيرك ؟ فقال أبو بكر : وما تنكر ؟ يقول الله تعالى (فجزاء مثل ماقتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم) فشاورت صاحبي إذا اتفقنا على أمر أمرناك به » وهذا إسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصديق . ومثله يحتمل ههنا فبين له الصديق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابيا جاهلا ، و إنما دواء الجهل التعليم فأما إذا كان المعترض منسوبا إلى العلم فقد قال ابن جرير حدثنا هناد وأبو هشام الرفاعى قالا حدثنا وكيع بن الجراح عن المسعودى عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة ابن جابر قال « خرجنا حجاجا فكنا إذا صلينا الغداة أقدنا رواحلنا فنتماشى نتحدث ، قال : فبينما نحن ذات غداة إذ سنح لنا ظبى أو برح ، فرماه رجل كان معنا بحجر فما أخطأ حشاه . فركب وودعه ميتا ، قال فعظمنا عليه ، فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقص عليه القصة ، قال : و إلى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة ، يعنى عبد الرحمن بن عوف ، فالتفت عمر إلى صاحبه فكلمه

قال: ثم أقبل على الرجل فقال: أعمداً قتلته أم خطأ؟ فقال: الرجل لقد تعمدت رميه وما أردت قتله ، فقال عمر ما أراك إلا أشركت بين العمد والخطأ ، اعمد إلى شاة فاذبحها وتصدق بلحمها واتنفع باهابها قال فقمنا من عنده فقلت لصاحبي: أيها الرجل عظم شعائر الله فما درى أمير المؤمنين ما يفتيك حتى سأل صاحبه ، اعمد إلى ناقتك فانحرها فلعل ذلك ، يعني أن يجزى عنك [1] قال قبيصة ولا أذكر الآية من سورة المائدة (يحكم به ذوا عدل منكم) فبلغ عمر مقالتى فلم يفجأنا منه إلا ومعه الدرة قال: فعلا صاحبي ضربا بالدرة [2] أقتلت فى الحرم وسفهت فى الحكم [3] قال ثم أقبل على ، فقلت ياأمير المؤمنين: لا أحل اليوم شيئا يحرم عليك منى ، فقال: ياقبيصة بن جابر إنى أراك شاب السن فسيح الصدر ، بين اللسان ، وان الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء الاخلاق الحسنة، فاياك وعثرات الشباب»

ثم ذكر ابن كثير طرقا أخرى لأثر قبيصة ثم نقل عن ابن جرير الطبرى أن ابن جرير البجلي قال: أصبت ظبيا وأنا محرم فذكرت ذلك لعمر فقال ائت رجلين من اخوانك فليحكما عليك، فأتيت عبد الرحمن وسعداً فحكما على بتيس أعفر. ثم نقل عنه أيضا أن رجلا رمى ظبيا فقتله وهو محرم فأتى عمر ليحكم عليه فقال له عمر: احكم معى فحكما فيه بجدى قد جمع الماء والشجر ثم قال عمر (يحكم به ذوا عدل منكم) قال ابن كثير: وفى هذا دلالة على جواز أن يكون القاتل أحد الحكمين كما قاله الشافعى وأحمد رحمهما الله تعالى

(ثم قال) واختلفوا هل تستأنف الحكومة فى كل ما يصيبه المحرم فيجب أن يحكم فيه ذوا عدل و إن كان قد حكم من قبله الصحابة ؟ يرجع فيه إلى عدلين [4]

(١) هذا التفسير من الراوى يفيد أن الرواية «فلعل ذلك» بحذف خبر لعل وهى كذلك فى الدر المنثور . وفى نسخة ابن جرير المطبوعة بالمطبعة الميمنية «ففعل ذلك» بدل «فلعل ذلك» وهذه الطبعة كثيرة الغلط (٢) سقط من هنا قوله « وجعل يقول » كما فى تفسير ابن جرير أو « وهو يقول » كما فى الدر المنثور (٣) وفى ابن جرير « وسفهت الحكم » وعبارة الدر المنثور : أقتلت الصيد فى الحرم وسفهت الفتيا؟

(٤) فى العبارة تحريف وسقط ويقرب أن يكون الاصل : فقال الجمهور ما حكم فيه الصحابة لا يرجع فيه إلى عدلين ـ أى بل يعمل بحكمهم.

لأبى حنيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثليا أو غير مثلى. قال وهو مخير، إن شاء تصدق بقيمته وإن شاء اشترى به هديا. والذى حكم به الصحابة فى المثلى أولى بالاتباع، فانهم حكموا فى النعامة ببدنة وفى بقرة الوحش ببقرة وفى الغزال بعنز. وذكر قضايا الصحابة وأسانيدها مقرر فى كتاب الأحكام. وأما إذا لم يكن الصيد مثليا فقد حكم ابن عباس فيه بثمنه يحمل إلى مكة رواه البيهقى

ثم قال: وقوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) يعنى أنه يحكم بالجزاء بالمثل أو بالقيمة فى غير المثل عدلان من المسلمين. واختلف العلماء فى القاتل: هل يجوز أن يكون أحد الحكمين؟ على قولين (أحدهما) لا، لأنه قد يتهم فى حكمه على نفسه وهذا مذهب مالك، (والثانى) نعم، لعموم الآية وهو مذهب الشافعى وأحمد واحتج الأولون بأن الحاكم لا يكون محكوما عليه فى صورة واحدة. قال ابن أبى حاتم حدثنا أبى حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين حدثنا جعفر هو ابن برقان عن ميمون بن مهران «أن أعرابيا أتى أبا بكر فقال: قتلت صيداً وأنا محرم فما ترى على من الجزاء؟ فقال أبو بكر رضى الله عنه لأبى بن كعب وهو جالس عنده ماترى فيما قال الاعرابى؟ فقال الاعرابى: أتيتك وأنت خليفة رسول الله ﷺ أسألك وأنت تسأل غيرك؟ فقال أبو بكر: وما تنكر؟ يقول الله تعالى (فجزاء مثل ماقتل من النعم، يحكم به ذوا عدل منكم) فشاورت صاحبى إذا اتفقنا على أمر أمرناك به» وهذا إسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصديق. ومثله يحتمل ههنا فبين له الصديق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابيا جاهلا، وإنما دواء الجهل التعليم فأما إذا كان المعترض منسوبا إلى العلم فقد قال ابن جرير حدثنا هناد وأبو هشام الرفاعى قالا حدثنا وكيع بن الجراح عن المسعودى عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة ابن جابر قال «خرجنا حجاجا فكنا إذا صلينا الغداة أقدنا رواحلنا فنتماشى نتحدث، قال: فبينما نحن ذات غداة إذ سنح لنا ظبى أو برح، فرماه رجل كان معنا بحجر فما أخطأ حشاه. فركب وودعه ميتا، قال فعظمنا عليه، فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقص عليه القصة، قال: وإلى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة، يعنى عبد الرحمن بن عوف، فالتفت عمر إلى صاحبه فكلمه

قال: ثم أقبل على الرجل فقال: أعمداً قتلته أم خطأ؟ فقال: الرجل لقد تعمدت رميه وما أردت قتله ، فقال عمر ما أراك إلا أشركت بين العمد والخطأ ، اعمد إلى شاة فاذبحها وتصدق بلحمها واتنفع باهابها قال فقمنا من عنده فقلت لصاحبي: أيها الرجل عظم شعائر الله فما درى أمير المؤمنين ما يفتيك حتى سأل صاحبه ، اعمد إلى ناقتك فانحرها فلعل ذلك ، يعني أن يجزى عنك [1] قال قبيصة ولا أذكر الآية من سورة المائدة (يحكم به ذوا عدل منكم) فبلغ عمر مقالتى فلم يفجأنا منه إلا ومعه الدرة قال: فعلا صاحبي ضربا بالدرة [2] أقتلت فى الحرم وسفهت فى الحكم [3] قال ثم أقبل على ، فقلت ياأمير المؤمنين : لا أحل اليوم شيئا يحرم عليك منى ، فقال: ياقبيصة بن جابر إنى أراك شاب السن فسيح الصدر ، بين اللسان ، وان الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء الاخلاق الحسنة، فاياك وعثرات الشباب »

ثم ذكر ابن كثير طرقا أخرى لأثر قبيصة ثم نقل عن ابن جرير الطبرى أن ابن جرير البجلى قال : أصبت ظبيا وأنا محرم فذكرت ذلك لعمر فقال ائت رجلين من اخوانك فليحكما عليك، فأتيت عبد الرحمن وسعداً فحكما على بتيس أعفر . ثم نقل عنه أيضاً أن رجلا رمى ظبيا فقتله وهو محرم فأتى عمر ليحكم عليه فقال له عمر: احكم معى فحكما فيه بجدى قد جمع الماء والشجر ثم قال عمر (يحكم به ذوا عدل منكم) قال ابن كثير : وفى هذا دلالة على جواز أن يكون القاتل أحد الحكمين كما قاله الشافعى وأحمد رحمهما الله تعالى

(ثم قال) واختلفوا هل تستأنف الحكومة فى كل ما يصيبه المحرم فيجب أن يحكم فيه ذوا عدل و إن كان قد حكم من قبله الصحابة ؟ يرجع فيه إلى عدلين [4]

(١) هذا التفسير من الراوى يفيد أن الرواية « فلعل ذلك » بحذف خبر لعل وهى كذلك فى الدر المنثور . وفى نسخة ابن جرير المطبوعة بالمطبعة الميمنية « ففعل ذلك » بدل « فلعل ذلك » وهذه الطبعة كثيرة الغلط (٢) سقط من هنا قوله « وجعل يقول » كما فى تفسير ابن جرير أو « وهو يقول » كما فى الدر المنثور (٣) وفى ابن جرير « وسفهت الحكم » وعبارة الدر المنثور : أقتلت الصيد فى الحرم وسفهت الفتيا؟

(٤) فى العبارة تحريف وسقط ويقرب أن يكون الاصل : فقال الجمهور ما حكم فيه الصحابة لا يرجع فيه إلى عدلين - أى بل يعمل بحكمهم.

وقال مالك وأبوحنيفة : بل يجب الحكم فى كل فرد سواء وجد للصحابة فى مثله حكم أم لا .

وقد استدل الحنفية بتحكيم العدلين على كون المراد بالمثل القيمة قالوا لان التقويم هو الذى يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المماثلة . والظاهر خلاف ذلك لان قيم هذه الأشياء مما يعرفه كل الناس فى الغالب ، وإنما يحتاج إلى الاجتهاد والنظر فى دقائق المشابهة بين الحيوانات الوحشية على كثرتها واختلاف صورها وطباعها وبين الأنعام على قلتها وتقارب صفاتها . ومال الآلوسى إلى جعل كل من القولين محتاجا إلى هذا الاجتهاد من الحكمين ، جمعا بين مذهبه الأول ومذهبه الثانى ، إذ كان من فقهاء الشافعية ثم صار مفتى الحنفية .

وأما قوله تعالى ﴿ هديا بالغ الكعبة ﴾ فمعناه أن ذلك الجزاء الواجب على قاتل الصيد يجب أن يكون هديا يصل إلى الكعبة ويذبح هنالك أى فى جوارها حيث تؤدى المناسك و يفرق لحمه على مساكين الحرم . وقد تقدم فى أول تفسير الآية الثانية من السورة أن الهدى لايكون إلا من الأنعام فهو يؤيد ماذهب اليه الجمهور من كون المماثلة فى الجزاء إنما تعتبر فى الصفات والهيئات . وكلمة (هديا) حال من (جزاء) بناء على أنه خبر ، أو من الضمير فى قوله (يحكم به) أو منصوب على المصدر أى يهدى هديا .

﴿أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما﴾ قرأ نافع وابن عامر باضافة (كفارة) إلى (طعام) أى كفارة طعام لا كفارة هدى ولا صيام . والباقون بتنوين كفارة ، أى فعلى من قتل الصيد وهو محرم متعمداً جزاء من النعم مماثل له أو كفارة طعام مساكين ، أوما يعادل ذلك الطعام من الصيام ، والعدل بالفتح المعادل للشيء المساوى له مما يدرك بالبصيرة والعقل كالعدل فى الاحكام ، وبالكسر المعادل والمساوى مما يدرك بالحس كالغرارتين من الاحمال على جانبي البعير يسمى كل منها عدلا ، هذا معنى ما قاله الراغب . وقال الزمخشرى بعد ذكر القراءة الشاذة بالكسر : والفرق بينهما ان عدل الشيء ماعادله من غير جنسه كالصوم

والاطعام وعدله ماعدل به فى المقدار ، ومنه عدلا الحمل لأن كلامنهماعدل بالآخر حتى اعتدلا ، كأن المفتوح تسمية بالمصدر ، والمكسور بمعنى المفعول به كالذبح ونحوه ، ونحوهما الحمل والحمل ، وهذا القول هو المروى عن أئمة اللغة .

وهذه الأنواع الثلاثة هى التى ذكرت فى فدية الحلق بقوله تعالى(٢: ١٩٦ فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فالنسك هناك بمعنى الهدى هنا ، وقد ثبت فى الصحيح «أن النبى ﷺ أمر كعب بن عجرة بحلق رأسه لما آذته القمل ، وأن يطعم ستة مساكين أو يهدى شاة أو يصوم ثلاثة أيام » فعلم بذلك أن صيام اليوم الواحد يعدل اطعام مسكينين ، وان إطعام ستة مساكين وصيام ثلاثة أيام تعدل ذبح شاة فى النسك ، فان قيل : إن هذا مخالف لجعل صيام ثلاثة أيام معادلة لإطعام عشرة مساكين فى كفارة اليمين — قلنا : إن الصيام فى كفارة اليمين لم يجعل مساويا للاطعام بل تخفيفا على من لم يستطع الإطعام وإلا لخير بينهما ، وقد علم من كفارة الظهار أن صيام شهرين أعظم من إطعام ستين مسكينا إذ فرض الاطعام على من لم يستطع الصيام ، وهى على الترتيب لا التخيير ، وفى حديث أبي هريرة المتفق عليه جعل كفارة المجامع فى نهار رمضان ككفارة الظهار والمروى عن ابن عباس فى تفسير الآية موافق لما أمر به النبى ﷺ كعب بن عجرة فى المعادلة والتقدير ، ولكنه جعل الثلاثة هنا على الترتيب لا التخيير .

وكذلك قال مجاهد والسدى بالترتيب فى الثلاثة ، وعن مجاهد رواية أخرى بأنها على التخيير وهو يرويها عن ابن عباس ، وعلى هذا القول جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة وصاحباه ومالك والشافعى وأحمد فى إحدى الروايتين عنهما

روى ابن جرير وابن أبى حاتم عن ابن عباس أنه قال: إذا قتل المحرم شيئا من الصيد فعليه فيه الجزاء ، فان قتل ظبيا أو نحوه فعليه ذبح شاة تذبح بمكة ، فان لم يجد فاطعام ستة مساكين ، فان لم يجد فصيام ثلاثة أيام فان قتل أيلا أو نحوه فعليه بقرة ، فان لم يجدها صام عشرين يوما ، وان قتل نعامة أو حمار وحش أو نحوه فعليه بدنة من الإبل ، فان لم يجد أطعم ثلاثين مسكينا(١) فان لم يجد صام ثلاثين

(١) هكذا وجدنا الرواية فى تفسير ابن جرير وابن كثير والقياس أن تكون العبارة ستين مسكينا و إلا فهى على غير القياس .

يوما ، والطعام مد مد يشبعهم .

وروى ابن جرير عن ابن عباس أيضا أنه قال : إذا أصاب المحرم الصيد حكم عليه جزاؤه من النعم ، فان وجد جزاءه ذبحه فتصدق به ، وان لم يجد جزاءه قوم الجزاء دراهم ، ثم قومت الدراهم حنطة ثم صام مكان كل صاع يوما .

ثم ذكر فى رواية أخرى عنه أنه قال : فان لم يجد جزاء قوم عليه الجزاء طعاما ثم صام لكل صاع يومين ، والظاهر أن رواية صيام يوم عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين نصف صاع أى مدين ، وهو المروى عن تلميذه مجاهد — وأن رواية صيام يومين عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين مد واحد كما سبق فى الرواية الأولى عنه .

واختار ابن جرير أن كل مسكين يطعم مدا . وعليه علماء الحجاز كمالك والشافعى ، وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون مدين لكل مسكين ، وقال أحمد مد من حنطة ومدان من غيره ، وقد أطال الشافعى فى بيان التفرقة بين كفارة الصيد وفدية الأذى ، وتكلم فى سائر الكفارات وأثبت بدقائق القياس التى لا يغوص عليها إلا أمثاله أن صيام يوم يعدل طعام مد ، وقد عقد الربيع بابا خاصا لهذه المسألة فى الأم كما أطال فى جميع فروع هذه المسائل مقرونة بالشواهد والدلائل .

وذهب الجمهور إلى أن التقويم يكون فى المكان الذى قتل فيه الصيد . وقيل بل يقوم بمكة حيث تكون الكفارة وهو مروى عن الشعبى ، وذهب الجمهور القائلون بالتخيير بين الثلاثة إلى أن المخير بينها هو قاتل الصيد ، وقيل بل التخيير للحكمين ، وحكى هذا عن محمد بن الحسن

واختلفوا فى مكان الاطعام فقال بعضهم : مكانه مكان الهدى أى مكة لأنه بدله . وقال آخرون : بل هو مخير فيه .

﴿ ليذوق وبال أمره ﴾ هذا تعليل لإيجاب الجزاء ، وفسر الوبال بسوء العاقبة وهو من الوبل والوابل الذى هو المطر الثقيل . قال الراغب ولمراعاة الثقل ، قيل للأمر الذى يخاف ضرره وبال ، ويقال طعام وبيل . والذوق مستعمل فى الإدراك العام ، غير خاص بادراك اللسان ، وقد استعمله القرآن فى إدراك ألم العذاب

والوبال، ولم يستعمل فى إدراك الطعوم إلا فى قوله تعالى (فلما ذاقا الشجرة) وفى قوله (لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلا حميما وغساقا) وكل استعماله فيما يكره و يذم. ولا شك في أن الجزاء والعقوبة من أثقل الأشياء وأشقها على الناس سواء كانت مالية أو بدنية.

﴿عفا الله عما سلف﴾ أى لا يؤاخذكم الله تعالى بما سلف قبل التحريم أو قبل الجزاء، وقيل عما سلف فى الجاهلية لأن الاسلام يجب ماقبله و يطهر نفس صاحبه من الأدران السابقة، فلا يبقى لها أثرا فى النفس تترتب عليه مؤاخذة.

﴿ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام﴾ أى ومن عاد إلى قتل الصيد بعد تحريمه و إيجاب الجزاء والكفارة عليه - أو من عاد إلى قتله مرة ثانية بعد أن كفر عنه فى المرة الأولى - فان الله ينتقم منه فى الآخرة، لأن الجزاء فى الدنيا لم يزعه ولم يزجره عن الاصرار على المخالفة. والله عزيز: أى غالب على أمره فلا يغلبه العاصى، «ذو انتقام» ممن أصر على الذنب. والانتقام المبالغة فى العقوبة. وظاهر الآية أن الجزاء فى الدنيا إنما يغنم العقاب فى الآخرة إذا لم يتكرر الذنب، فان تكرر استحق صاحبه الجزاء فى الدنيا والعقاب فى الآخرة، و بهذا قال الجمهور. وروى عن سعيد ابن جبير وعطاء أن الانتقام هنا هو الكفارة. وهو خلاف الظاهر. وروى عن ابن عباس أن من قتل شيئا من الصيد خطأ وهو محرم يحكم عليه فيه كلما قتله فان قتل عمداً يحكم عليه مرة واحدة فان عاد يقال له: ينتقم الله منك، كما قال الله عز وجل. والمراد أنه لا تجتمع عليه عقوبتا الدنيا والآخرة، و بهذا قال شريح ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن البصرى وابراهيم النخعى كما رواه ابن جرير.

﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة﴾ المراد بالبحر الماء الكثير المستبحر الذى يوجد فيه السمك وغيره من الحيوانات المائية التى تصاد فيدخل فيه الأنهار والآبار والبرك ونحوها. وصيد البحر ما يصاد منه مما يعيش فيه عادة و إن أمكن أن يعيش خارجه قليلا أو كثيرا كالسرطان والسلحفاة. وقيل هو ما لا يعيش إلا فيه، وطير الماء ليس منه فيما يظهر على القولين، لأنه ليس من الحيوانات

المائية ، و إنما يلازم الماء لصيد طعامه منه . قال الشافعي في الأم بعد بيان معني البحر بمعنى ماتقدم :ومن خوطب باحلال صيد البحر وطعامه عقل أنه إنما أحل له مايعيش في البحر من ذلك وأنه أحل كل مايعيش في مائه لأنه صيده . وطعامه عنــدنا ما ألقى وطفا عليه والله أعلم ، ولا أعلم الآية تحتمل إلا هذا المعنى .أو يكون طعامه في دواب تعيش فيه فتؤخذ بالأيدى من غير تكلف كتكلف صيده ،فكان هذا داخلا في ظاهر جملة الآية والله أعلم اه .

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قرأ الآية وقال « مالفظه ميتا فهو طعامه » رواه ابن جرير عنه . وروى مثله عن أبي بكر وعمر وابن عباس ،وذكر أن أبا بكر قاله على المنبر . وفي لفظ لابن عباس : ماقذف به ميتاً . وقال جابر بن عبد الله: ما حسر عنه وعن أبي أيوب : مالفظ البحر فهو طعامه و إن كان ميتاً .فهؤلاء يرون أن المراد بطعامه في الآية ما لاعمل للانسان ولا كلفة في اصطياده كالذى يطفو على وجهه والذى يقذف به إلى الساحل والذى ينحسر عنه المــاء في وقت الجزر أو لأسباب أخرى ، لافرق بين حيه وميته . وعن ابن عباس في رواية أخرى قال: صيده الطري وطعامه المالح المسافر والمقيم . وأخذ بهذا بعض العلماء .ولولا هذه الروايات لكان المتبادر من الآية عندى : أحل لكم أن تصطادوا من البحر وأن تأكلوا الطعام المتخذ من حيوانه سواء صدتموه أنتم أو صاده لكم غيركم أو ألقاه البحر إليكم . وسواء كنتم حلالا أو محرمين . وأما قوله «متاعا» فمعناه لأجل تمتيعكم به أو متعكم الله به متاعا حسنا . والسيارة جماعة المسافرين يتزودون منه ، فهو متاع المقيم والمسافر

﴿وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما﴾ هذا أعم من تحريم قتل الصيد فانه يشمل أخــذه من غير قتل . وقيل يشمل أكله و إن صاده غير المحرم مطلقا ، والتحقيق التفصيل ، فما صاده غير المحرم لأجل المحرم أو باعانته أو اذنه لايحل المحرم الأكل منه ، وما صاده غير المحرم لنفسه أو لمثله ثم أهدى منه المحرم فهو حل له . وقد قلنــا في تفسير الآية السابقة إن هذا ما يجمع به بين الروايات . وفيه أنه تخصيص للكتاب بأخبار الآحاد . وقد أجازه الجمهور ومنعه بعض الحنابلة مطلقا . ولبعض العلماء تفصيل فيه لامحل لذكره هنا

روى أحمد والشيخان عن أبي قتادة قال « كنت يوما جالساً مع رجال من أصحاب النبي ﷺ في منزل في طريق مكة ورسول الله ﷺ أمامنا والقوم محرمون وأنا غير محرم عام الحديبية ، فابصروا حماراً وحشياً وأنا مشغول أخصف نعلي ، فلم يؤذنوني وأحبوا لو أني أبصرته ، فالتفت فأبصرته فقمت إلى الفرس فأسرجته ثم ركبت ونسيت السوط والرمح : فقالوا : والله لا نعينك عليه ، فغضبت فنزلت فأخذتهما ثم ركبت فشددت على الحمار فعقرته ، ثم جئت به وقد مات ، فوقعوا فيه يأكلونه ، ثم إنهم شكوا في أكلهم إياه وهم حرم ، فرحنا وخبأت العضد معي ، فأدركنا رسول الله ﷺ فسألناه عن ذلك فقال: هل معكم منه شيء؟ فقلت نعم . فناولته العضد فأكلها وهو محرم » وفي رواية لهم « هو حلال فكلوه » وفي رواية لمسلم « هل أشار إليه إنسان أو أمره بشيء ؟ ، قالوا : لا . قال : فكلوه » ولفظ البخاري « هل أشار إليه أحد أن يحمل عليها أو أشار إليها ؟ قالوا : لا ، قال فكلوا ما بقي من لحمها » ورواية التأنيث مبنية على أن ما صاده أبو قتادة كان أتانا لا حمارا ، ففي رواية البخاري « فرأينا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتانا الخ » . وهذا هو الصواب إلا أن تكون الواقعة متعددة خلط الرواة بعضها ببعض.

وفي رواية لأحمد وابن ماجه والدارقطني والبيهقي وابن خزيمة « أن أبا قتادة قال للنبي ﷺ : وإني إنما صدته لك . فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل » وسنده جيد ، وقد استغربوا هذه الزيادة وشكوا في كونها محفوظة ، لمخالفتها رواية الصحيحين ، وحاول بعضهم الجمع بكونه أكل قبل أن يخبره بأنه اصطاده له وامتنع بعد العلم بذلك ، وهو تكلف ظاهر ، ولا يظهر الجمع إلا إذا ثبت أو احتمل تعدد الواقعة ، وفي هذه الرواية شذوذ آخر وهو أن أبا قتادة قال « خرجت مع رسول الله ﷺ زمن الحديبية فأحرم أصحابي ولم أحرم فرأيت حمارا فحملت عليه فاصطدته ، فذكرت شأنه لرسول الله ﷺ وذكرت أني لم أكن أحرمت وأني إنما اصطدته لك الخ ما تقدم » واستشكلوه بأنه كيف جاز أن يترك الإحرام وهو معهم ، والصواب - كما قال ابن عبد البر - أن النبي ﷺ كان وجهه على طريق البحر مخافة العدو ، فلذلك لم يكن محرما . فعلى هذا لا يكون لتعبيره عن خروجه وعدم إحرامه هنا وجه ظاهر .

وروى أحمد والشيخان عن الصعب بن جثامة « أنه أهدى إلى رسول الله ﷺ حمارا وحشياً وهو بالأبواء ، أو بودّان (كلاهما فى طريق مكة) فرده عليه ، فلما رأى ما فى وجهه قال : إنا لم نرده عليك إلا أنا حُرُم »

وروى الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من حديث جابر أن النبي ﷺ قال : « صيد البر لكم حلال مالم تصيدوه أو يُصد لكم » وله طرق لا يخلو واحد منها من علة ، قال الشافعي : هذا أحسن حديث روى فى هذا الباب وأقيس

﴿واتقوا الله الذى إليه تحشرون﴾ فلا تحلوا ما حرمه عليكم من الصيد وغيره مخافة أن يعاقبكم يوم تحشرون إليه ، أى تجمعون وتساقون إليه يوم الحساب .

---

(١٠٠) جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْيَ وَٱلْقَلَـٰٓئِدَ . ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ، وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ

هذه الآية تتمة للسياق السابق ، وقد ذكر الله تعالى فيه أن جزاء الصيد يكون هديا بالغ الكعبة . وأريد بالكعبة هنالك حرمها وجوارها الذى تؤدى فيه المناسك كما تقدم ، ثم ذكر الكعبة وأراد به عينها ولذلك بينها بالبيت الحرام ، وذكر الهدى أيضا .

وقال الرازى : اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أن الله تعالى حرم فى الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم ، فبين (أى هنا) أن الحرم كما أنه سبب لأمن الوحش والطير فكذلك هو سبب لأمن الناس من الآفات والمخافات ، وسبب لحصول الخيرات والسعادات فى الدنيا والآخرة . اهـ

﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد﴾ الجعل هنا إما خلقى تكوينى وهو التصيير ، وإما أمرى تكليفى وهو التشريع ، وسيأتى توجيه كل منهما ، و (الكعبة) فى اللغة البيت المكعب أى المربع ، وقيل

المرتفع من كعب الرمح وهو ظرف الانبوب الناشز ، أو كعب الرجل وهو الناتىء عند مفصل الساق، ومنه كعبت الجارية (البنت) وكعب ثديها يكعب إذا نتأ وارتفع فهي كاعب وكعاب، وثدي كاعب ، والأول أصح . وقد غلب اسم الكعبة على بيت الله الحرام الذي بناه ابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام بمكة أم القرى في جزيرة العرب ، وقد سبق بيان ذلك في تفسير سورة البقرة (ج ١) وتفسير آل عمران (ج ٤) قال مجاهد: انما سميت الكعبة لأنها مربعة، وقال عكرمة: إنما سميت الكعبة لتربيعها . و (القيام) اصله القوام بالواو فقلبت الواو ياء لانكسار ماقبلها كالميزان ، والمراد به مايقوم به أمر الناس ويتحقق أو يستقيم و يصلح، وقرأ ابن عامر «قيما» بكسر القاف وفتح الياء ، وهو بمعنى « قياما » وقد تقدم مثله في أول سورة النساء و (الشهر الحرام) ذو الحجة الذي تؤدى فيه مناسك الحج في تلك المعاهد المقدسة وقيل المراد به جنس الأشهر الحرم التي كانوا يتركون فيها القتال. و (الهدى) مايهدى إلى الحرم من الانعام للتوسعة على فقرائه . و (القلائد) هنا ذوات القلائد من الهدى، وهي الانعام التي كانوا يقلدونها إذا ساقوها هديا ، خصها بالذكر لعظم شأنها ، وقيل هي على معناها الأصلي وهو مايقلد به الهدى من النبات ، وكذا ما كان يتقلد به مريدو الحج والراجعون منه إلى بلادهم ليأمنوا على أنفسهم في عهد الجاهلية . وتقدم تفصيل القول في ذلك أول السورة .

والمعنى على الوجه الأول في الجعل: أن الله تعالى جعل الكعبة التي هي البيت الحرام قياما للناس الذين يقيمون بجوارها والذين يحجونها ، أي سببا لقيام مصالحهم ومنافعهم بايداع تعظيمها في القلوب ، وجذب الأفئدة إليها ، وصرف الناس عن الاعتداء فيها وعلى مجاوريها وحجاجها ، وتسخيرهم لجلب الأرزاق إليها . فهذا هو الجعل الخلقي التكويني . ويؤيده دعاء ابراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم الذي حكاه الله تعالى عنه بقوله (١٤ : ٣٧ ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم . ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون) وفي معناه قوله تعالى (٢٨ : ٥٧ وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا . أو لم نمكن لهم حرما آمنا يجبى إليه ثمرات كل شيء رزقا

من لدنا ؟ ولكن أكثرهم لا يعلمون) وقوله تعالى (٣٩ : ٦٧ أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا و يتخطف الناس من حولهم ...)

والمعنى على الوجه الثانى : أنه جعلها قياما للناس فى أمر دينهم المهذب لأخلاقهم المزكى لأنفسهم ، بما فرض عليهم من الحج الذى هو من أعظم أركان الدين لأنه عبادة روحية بدنية مالية اجتماعية - وتقدم بيان بعض حكمه وسيأتى لها مزيد إن شاء الله تعالى - وما شرع فى مناسك الحج من الصدقات والذبائح التى تطهر فاعلها من رذيلة البخل وتحببه إلى الفقراء وتحبب إليه الفقراء والمساكين ، و يتسع بها رزق أهل الحرم . وهذا هو الجعل الأمرى التشريعى . دع ما تستلزمه كثرة الناس هنالك من جلب الأرزاق وعروض التجارة التى تقوم بها أمور المعيشة .

روى ابن جرير وابن أبى حاتم عن ابن عباس (رض) انه فسر القيام هنا بقوله : قياما لدينهم ومعالم لحجهم ، وفى رواية أخرى عنه قال : قيامها أن يأمن من توجه إليها ، وروى عن سعيد بن جبير فيه ثلاثة أقوال (١) صلاحا لدينهم (٢) شدة لدينهم (٣) عصمة فى أمر دينهم . فهذه أقوال من جعل القيام دينيا فقط ، وانما هو دينى دنيوى ، لأن أهل الحرم وحجاجه ما كانوا ليجدوا فيـه ما يعيشون به من الغذاء ، وما يأمنون به على أنفسهم الهلاك ، لولا أن جعل الله الكعبة والشهر الحرام والهدى والقلائد قياما لأمر المعيشة ، كما جعلها قياما لأمر الدين ، ولكن خصّ بعضهم القيام الدنيوى بزمن الجاهلية .

روى ابن جرير وابن أبى حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض ، ولم يكن فى العرب ملوك يدفع بعضهم عن بعض فجعل الله لهم البيت الحرام قياما يدفع بعضهم عن بعض به - والشهر الحرام كذلك يدفع الله بعضهم عن بعض بالأشهر الحرم والقلائد ، و يلقى الرجل قاتل أبيه وابن عمه فلا يعرض له وهذا كله قد نسخ .

وروى ابن أبى حاتم عن ابن شهاب قال : جعل الله البيت الحرام والشهر الحرام قياما للناس يأمنون به فى الجاهلية الأولى لا يخاف بعضهم بعضا حين يلقونهم عند البيت أو فى الحرم أو فى الشهر الحرام .

وروى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد) قال حواجز أبقاها الله فى الجاهلية بين الناس ، فكان الرجل لو جر كل جريرة ثم لجأ إلى الحرم لم يتناول ولم يقرب ، وكان الرجل لو لقى قاتل أبيه فى الشهر الحرام لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل لو لقى الهدى مقلداً وهو يأكل العصب [1] من الجوع لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل إذا أراد البيت تقلد قلادة من شعر فأحمته ومنعته من الناس . وكان إذا نفر (أى عاد من الحج) تقلد قلادة من الاذخر أو من السمر [2] فمنعته من الناس [3] حتى يأتى أهله ـ حواجز أبقاها الله بين الناس فى الجاهلية اه

والمختار أن جعل الله تعالى هذه الأشياء قياما للناس هو جعل تكوينى تشريعى معا وهو عام شامل لما تقوم به وتتحقق مصالح دينهم ودنياهم ، وشامل لزمن الجاهلية وعهد الاسلام ، لكن له فى كل من العهدين صورة خاصة به — ففى عهد الجاهلية كان التكوينى أظهر والتشريعى أخفى ، لأنهم على إضاعتهم لشريعة ابراهيم وإسماعيل (ص) إلا قليلا من مناسك الحج مزجوها بالوثنية والخرافات الوضعية وكانت آيات الله تعالى الكونية ظاهرة فيهم كما تقدم بيانه آنفا ، وسبق ما فى معناه فى سورة آل عمران . وأما فى عهد الاسلام فالتشريعى أظهر

﴿ ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض وأن الله بكل شىء عليم ﴾ أى فعل ذلك الجعل لأجل أن تعلموا منه إذا تأملتم فيه أنه تعالى يعلم ما فى العالم العلوى والسفلى وان علمه محيط بكل شىء ، وذلك أنه عز وجل جعل فى قلوب العرب فى طور جاهليتها وغلظتها وتفانيها فى الغزو والسلب والنهب تعظيما لهذا المكان والاعمال التى تعمل فيه وللزمن الذى فيه تؤدى هذه الاعمال هنالك ، منعهم من اعتداء بعضهم على بعض ، وكان سببا لحقن الدماء وسعة الرزق ، وقد عجزت جميع أمم الحضارة

---

(١) العصب بالتحريك أطناب المفاصل التى تلائم بينها وتشدها وهى لا تمضغ ولا تهضم فلا تغذى (٢) الاذخر نبات عطر يكثر فى الحرمين ، والسمر بالتحريك شجر معروف (٣) منعته حمته وحفظته فلا يعتدى عليه أحد لاجلها .

والمدنية فى القديم والحديث - بله أمم البداوة - عن تأمين الناس فى قطر من الاقطار وزمن معين من كل سنة بحيث لا يمكن أن يقع فيهما قتال ولا قتل ولا عدوان ، وكذلك جعل فى أحكام الحج ومناسكه أعظم الفوائد والمنافع الروحية والجسدية والدينية والدنيوية كما علم مما مر آنفا بالاجمال ، ومما بيناه فى غير هذا المكان من حكم الحج بالتفصيل ، وقد ثبتت هذه المنافع والفوائد التى عليها مدار قيام أمر الناس ثبوتا قطعيا بالمشاهدة والتجربة ، فدل ما ذكر على أن جعل البيت الحرام والشهر الحرام والهدى والقلائد قياما للناس - لم يكن إلا لحكمة بالغة صادرة عن علم بخفايا الامور وغاياتها ، فكان دليلا على أنه سبحانه يعلم ما فى السموات وما فى الأرض من أسباب الرزق ونظام الخلق وغير ذلك ، وانه عليم بكل شىء فلا تخفى عليه خافية . على ان آياته الدالة على علمه بما فى السموات والأرض وبغير ذلك أعم وأظهر فى نظر العقل من جعله بعض الامكنة والأزمنة سببا لدفع الشقاوة عن كثير من الناس وجلب السعادة والهناء لهم ، فان سننه تعالى فى الفلك وسير الشمس والقمر وغيرهما بحسبان ، وفى عالم الجماد والنبات والحيوان ، لا يعتريها من الشبهات ما يعترى السنن المتعلقة بنوع الانسان ، ولكن الناس يغفلون عنها .

(١٠١) إعْلَمُوا أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
(١٠٢) مَاعَلَى الرَّسُولِ إلا الْبَلَاغُ ، وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَاتُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ
(١٠٣) قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا ٱللَّهَ يَاأُولِى الْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ .

أرشدنا جل شأنه فى الآية التى قبل هذه إلى بعض آيات علمه فى خلقه وأمره وأرشدنا فى هذه إلى العلم بأن العليم بكل شىء ، الذى ظهرت آيات علمه وحكمته فى خلق السموات والأرض ، كما ظهرت فى جعل البيت الحرام قياما للناس - لا يمكن أن يترك الناس سدى ، كما أنه لم يخلقهم عبثا ، فلا يليق بحكمته وعدله أن يجعل الذين اجترحوا السيئات ، كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ولا أن يسوى بين الطيب

والخبيث كالمؤمن والكافر ، والبر والفاجر ، والمصلح والمفسد ، والمظلوم والظالم ، فلا بد إذاً من الجزاء بالحق ، ولا يملك الجزاء إلا من يقدر على العقاب الشديد ، وعلى المغفرة والرحمة ، لذلك قال ﴿ اعلموا أن الله شديد العقاب ﴾ لمن دسَّى نفسه بالشرك والفسوق والعصيان ﴿ وان الله غفور رحيم ﴾ لمن زكَّى نفسه بالأعمال الصالحة مع التوحيد والإيمان ، فلا يؤاخذه بما سلف قبل الإيمان ، ولا بما يعمله من السوء بجهالة إذا بادر إلى التوبة والاصلاح ، ولا باللمم ، إذا اجتنب كبائر الإثم والفواحش ، بل يستر ذنبه ويمحوه ، فيضمحل فى إيمانه وعمله الصالح ، كما يستتر القذر القليل ، و يضمحل بما يغمره من الماء الكثير ، و يخصه فوق ذلك برحمة منه ورضوان .

فالآية متضمنة للترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، فهى وعيد لمن كفر وتولى عن العمل بكتاب الله ، ووعد لمن آمن به وعمل الصالحات ، وقد تقدم تفسير المغفرة والرحمة فى كثير من الآيات ، ولعل فى تقديم ذكر العقاب وتأخير ذكر المغفرة والرحمة إشارة إلى أن العقاب قد ينتهى بالمغفرة والرحمة فلا يدوم لأن رحمته تعالى سبقت غضبه كما ثبت فى الحديث الصحيح ، ولذلك يغفر كثيراً من ظلم الناس لأنفسهم (و يعفو عن كثير) وأعاد اسم الجلالة فى مقام الإضمار للدلالة على أن مغفرته ورحمته ثابتتان له بالاصالة .

﴿ ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ﴾ هذا بيان لوظيفة الرسول فى إثر بيان كون الجزاء بيد الله العليم بكل شىء ، وهى ان الرسول من حيث هو رسول الله ليس عليه إلا تبليغ رسالة من أرسله ، فهو لا يعلم جميع ما يبديه المكلفون من الأعمال والأقوال وما يكتمونه منها ، فيكون أهلا لحسابهم وجزائهم على أعمالهم ، و إنما يعلم ذلك الله وحده ، وفيه إبطال لما عليه أهل الشرك والضلال من الخوف من معبوداتهم الباطلة والرجاء فيها ، والتماس الخلاص والنجاة من عذاب الآخرة بشفاعتها ، فهو يقول بصيغة الحصر « ما على الرسول إلا البلاغ » والبيان لدين الله وشرعه ، فبذلك تبرأ ذمته ، و يكون من بلغهم هم المسؤولين عند الله تعالى والله وحده هو الذى يعلم ما تبدون وما تكتمون من عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم

فيجازيكم عليها ، بحسب علمه المحيط بكل ذرة منها ، فيكون جزاؤه حقا وعدلا ، ويزيد المحسنين كرما منه وفضلا (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها) فلا تطلبوا سعادتكم إلا من أنفسكم ، ولا تخافوا عليها إلا منها .

ويؤيد تفسيرنا هذا قوله فى سورة الرعد (١٣ : ٤٠ فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله فى سورة الأنعام (٦ : ٤٨ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ، فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٤٩) والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون (٥٠) قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلى . قل هل يستوى الأعمى والبصير ، أفلا تفكرون ؟ (٥١) وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ، ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع ، لعلهم يتقون)

وأما الشفاعة الواردة فى الأحاديث فلا تناقض الشفاعة هنا وفى آيات أخرى - لأنها عبارة عن دعاء مستجاب فى الآخرة يظهر الله عقبه ماسبق به علمه واقتضته حكمته بحسب مافى كتابه، تكريما للداعى الشفيع من غير أن يكون مؤثرا فى علم الله ولا فى إرادته ، لأن الحادث لا يؤثر فى القديم ، (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم)

ثم انه تعالى لما بين الجزاء وكونه منوطا بالأعمال ، أراد أن يبين ما يتعلق به الجزاء من وصف الأعمال والعاملين لها ، فأثبت وجود حقيقتين متضادتين يترتب على كل منهما مايليق بها، وهما حقيقة الطيب وحقيقة الخبيث، فقال ﴿ قل لا يستوى الخبيث والطيب ﴾ أى قل أيها الرسول مخاطباً كل فرد من أفراد أمة الدعوة : لا يستوى الخبيث والطيب [1] من الأشياء والأعمال والأموال - كالضار والنافع ، والفاسد والصالح ، والحرام والحلال - ولا من الناس كالظالم والعادل ، والجاهل والعالم ، والمفسد والمصلح ، والبر والفاجر ، والمؤمن والكافر . فلكل من الخبيث والطيب فى القسم الأول حكم يليق به عند الله تعالى ، ولكل منهما فى القسم الآخر جزاء

(١) راجع تفسير الكلمتين فى ص ١٦٩ و ١٧٠ ج ٧ من التفسير

ومكان يستحقه بحسب صفته (٦: ١٣٩ سيجزيهم وصفهم، إنه حكيم عليم) يضع كل شيء في موضعه بحسب علمه، ولعل نكتة تقديم الخبيث في الذكر كون السياق للاهتمام بإزالة شبهة المغترين بكثرته ولذلك قال ﴿ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾ الخطاب من الرسول لكل مكلف بلغته دعوته كما تقدم أي ولو أعجبك أيها السامع كثرة الخبيث من الناس وجاههم، أو من الأموال المحرمة لسهولة تداولها والتوسع في التمتع بها، كأكل الربا والرشوة والغلول والخيانة، أو لدعوى أصحابها أنها دليل على حب الله ورضاه عنهم إذ فضلهم بها على غيرهم (وقالوا نحن أكثر أموالا وأولاداً وما نحن بمعذبين)

أي لا يستويان في أنفسهما ولا عند الله ولو فرض أن كثرة الخبيث أعجبتك وغرتك فصرت بعيداً عن إدراك حقيقة الأمر، وهي أن القليل من الحلال كراتب الحاكم العادل وربح التاجر الصادق، خير من كثير الحرام كالرشوة والخيانة، باعتبار حسن العاقبة في الدنيا والآخرة، كما أن القليل الجيد من الغذاء أو المتاع خير من الكثير الرديء الذي لا يغني غناءه ولا يفيد فائدته بل ربما يضر آكله ويفسد عليه معدته.

كذلك القليل الطيب من الناس خير من الكثير الخبيث فالفئة القليلة من أهل الشجاعة والثبات والايمان تغلب الفئة الكثيرة من ذوي الجبن والتخاذل والشرك. وأن أفراداً من أولي البصيرة والرأي، ليأتون بما تعجز عنه الجماعات من أهل الغباوة والخرق، والعالم الحكيم يسخر لخدمته ألوفا من الجاهلين (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟)

كان المشركون يفخرون على المؤمنين في صدر الاسلام بكثرتهم و يعتزون بها (وقالوا نحن أكثر أموالا وأولادا) فضرب الله تعالى لهم مثل الكافر الذي فاخر المؤمن بقوله (أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا) وكيف كانت عاقبة أمره خسرا وقال لهم (٨: ١٩ ولن تغني عنكم فئتكم شيئاً ولو كثرت، وأن الله مع المؤمنين) ثم قال للمؤمنين تثبيتاً لهم حتى لا تروعهم كثرة المشركين في عددهم وعُددهم (٨: ٢٦ واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس. فآواكم وأيدكم بنصره) وجاءت هذه الآية والقاعدة العامة وهي أن العبرة بصفة الشيء لا بعدده وإنما تكون المزية بالكثرة بعد التساوي في الصفات.

ولما كان من دأب أهل الغفلة والجهل الغرور بالكثرة مطلقا قال تعالى تعقيبا على ما أثبته من تفضيل الطيب على الخبيث و إن كثر الخبيث ﴿ فاتقوا الله يا أولى الألباب لعلكم تفلحون ﴾ أى فاتقوا الله يا أصحاب العقول الراجحة ولا تغتروا بكثرة المال الخبيث ولا بكثرة أهل الباطل والفساد من الخبيثين ، فان تقوى الله تعالى هى التى تنظمكم فى سلك الطيبين ، فيرجى لكم أن تكونوا من المفلحين . أى الفائزين بخير الدنيا والآخرة .

وإنما خص أولى الألباب بالذكر فى عجز الآية بعد مخاطبة كل مكلف فى صدرها لأن أهل البصيرة والروية من العقلاء هم الذين يعتبرون بعواقب الأمور التى تدل عليها أوائلها ومقدماتها ، بعد التأمل فى حقيقتها وصفاتها ، فلا يصرون على الغرور بكثرة الخبيث بعد التنبيه والتذكير ، وأما الأغرار الغافلون الذين لم يمرنوا عقولهم على الاستقلال فى النظر ، والاعتبار بالتجارب والحكم ، فلا يفيدهم وعظ واعظ ولا تذكير مذكر ، بل لا يعتبرون بما يرون بأعينهم و يسمعون بآذانهم من حوادث الأغنياء الذين ذهبت أموالهم الكثيرة المجموعة من الحرام ، ولا من عواقب الأمم والدول التى اضمحلت كثرتها الباطلة من فضيلتى العلم والنظام ، وكيف ورث هؤلاء وأولئك من كانوا أقل مالا ورجالا ، إذ كانوا أفضل أخلاقا وأعمالا (والعاقبة للمتقين)

وروى عن السدى أن المراد بالخبيث هنا المشركون و بالطيب المؤمنون وروى عن أبى هريرة قال « لدرهم حلال أتصدق به أحب إلى من مائة ألف ومائة ألف حرام فان شئتم فاقرءوا كتاب الله (قل لا يستوى الخبيث والطيب) » وروى ابن أبى حاتم عن عبد الرحمن الاسكندرانى قال : كتب إلى عمر بن عبد العزيز بعض عماله يذكر أن الخراج قد انكسر ، فكتب إليه عمر « إن الله يقول (لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث) فإن استطعت أن تكون فى العدل والإصلاح والاحسان بمنزلة من كان قبلك فى الظلم والفجور والعدوان فافعل . ولا قوة إلا بالله » .

فهذه الآية قاعدة فى التشريع و برهان للقياس الصحيح ، وأصل للأدب والتهذيب

---

(١٠٤) يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ

تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْئَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرآنُ تُبْدَ لَكُمْ ، عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٠٥) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَٰفِرِينَ

قال الرازى : فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) أنه تعالى لما قال « ما على الرسول إلا البلاغ » صار التقدير كأنه قال : ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له ، وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه ، فانكم إن خضتم فيما لاتكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل ويشق عليكم (الثانى) أنه تعالى لما قال « ما على الرسول إلاالبلاغ » وهذا ادعاء منه للرسالة (؟) ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات أخرى على سبيل التعنت كما قال حاكيا عنهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ـ إلى قوله ـ قل سبحان ربي! هل كنت إلا بشرا رسولا؟) والمعنى أنى رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والأحكام اليكم، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواى فى الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات، فبعد ذلك يكون طلب الزيادة من باب التحكم ، وذلك ليس فى وسعى، ولعل اظهارها يوجب ما يسوؤكم ، مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب فى الدنيا . ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول ﷺ بهذه المعجزات وقع فى قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا فى هذه الآية أنهم لا ينبغى لهم أن يطلبوا ذلك ، فربما كان ظهورها يوجب ما يسوؤهم (الوجه الثالث) أن هذا متصل بقوله (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) فاتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية إن تبد لكم تسؤكم . اه كلام الرازى بنصه وضعف عبارته .

وأقول : إن مناسبة هاتين الآيتين لآية تبليغ الرسول للرسالة مناسبة خاصة قريبة، ولها موقع من مجموع السورة ينبغى تذكره والتأمل فيه . ذلك أن هذه السورة آخر ما نزل من السور كما قالت عائشة ، وسورة النصر، كما قال ابن عباس ، وجمع بينهما ابن عمر ، وقد صرح الله تعالى فى أوائلها باكمال الدين ، و إتمام النعمة به على

العالمين ، فناسب أن يصرح فيها بأن الرسول قد أدى ماعليه من وظيفة البلاغ ، الذى كمل به الاسلام وأنه لاينبغى للمؤمنين أن يكثروا عليه من السؤال ، لئلا يكون ذلك سببا لكثرة التكاليف التى يشق على الأمة احتمالها ، فتكون العاقبة أن يسرع اليها الفسوق عن أمر ربها . وهو معصوم من كتمان شىء مما أمره الله بتبليغه .

فان قيل : إذا كان الأمر كذلك فلم طال الفصل بين هذا النهى وبين الخبر باكمال الدين ، ولم يتصل به فى النظم الكريم ؟ قلت : تلك سنة القرآن فى تفريق مسائل الموضوع الواحد من أخبار وأحكام وغيرهما لما بيناه مراراً من حكمة ذلك . وهاك أقوى ماورد فى أسباب نزول الآيتين :

روى أحمد والبخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن جرير وغيرهم عن أنس ابن مالك قال « خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت مثلها قط وقال فيها : لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا . قال فغطى أصحاب رسول الله ﷺ وجوههم لهم خنين[1] فقال رجل : من أبى ؟ قال فلان » فنزلت هذه الآية (لا تسألوا عن أشياء) قال الحافظ ابن كثير : وقال ابن جرير : حدثنا بشر حدثنا يزيد حدثنا سعيد عن قتادة فى قوله (ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) الآية ، قال فحدثنا أن أنس بن مالك حدثه أن رسول الله ﷺ سألوه حتى أحفوه بالمسألة فخرج عليهم ذات يوم فصعد المنبر فقال « لاتسألونى اليوم عن شىء إلا بينته لكم . فأشفق أصحاب رسول الله ﷺ أن يكون بين يدى أمر قد حضر ، فجعلت لا ألتفت لا يمينا ولا شمالا إلا وجدت كل رجل لافاً رأسه فى ثوبه يبكى ، فأنشأ رجل كان يلاحى فيدعى إلى غير أبيه فقال : يانبى الله من أبى؟ قال : أبوك حذافة . قال ثم قام عمر ـ أو قال فأنشأ عمر ـ فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا عائذا بالله ـ أو قال أعوذ بالله من شر الفتن . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لم ار فى الخير والشر كاليوم قط

---

(١) روى بالمعجمة وبالمهملة وهما اسمان لصوتين مخصوصين والمراد هنا البكاء بهما ، فالأول البكاء الذى يخرج به الصوت من الخياشيم مع غنة والثانى البكاء المرتفع من الصدر وهو دون النحيب .

صورت لى الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط » أخرجاه (أى الشيخان) من طريق سعيد ، ورواه معمر عن الزهرى عن أنس بنحو ذلك أو قريبا منه . قال الزهرى فقالت أم عبدالله بن حذافة « مارأيت ولداً أعق منك . قالت: أكنت تأمن أن أمك قد قارفت ماقارف أهل الجاهلية فتفضحها على رؤوس الناس؟ فقال والله لو ألحقنى بعبد أسود للحقته » .

وقال ابن جرير أيضاً : حدثنا الحارث حدثنا عبد العزيز حدثنا قيس عن أبى حصين عن أبى صالح عن أبى هريرة قال « خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان محمارٌ وجهه حتى جلس على المنبر، فقام إليه رجل فقال : أين أبى؟ قال : فى النار ـ فقام آخر فقال : من أبى ؟ قال أبوك حذافة فقام عمر بن الخطاب فقال رضينا بالله ربا و بالاسلام دينا و بمحمد ﷺ نبيا و بالقرآن إماماً ، إنا يارسول الله حديثو عهد بجاهلية وشرك ، والله أعلم من آباؤنا . قال فسكن غضبه ونزلت هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسوءكم) الآية » . إسناده جيد .

وقد ذكر هذه القصة مرسلة غير واحد من السلف منهم أسباط عن السدى فذكر ابن كثير عنه مثل حديث أبى هريرة فى جملته وزاد فى آخر كلام عمر ـ « فاعف عنا عفا الله عنك ، فلم يزل به حتى رضى : فيومئذ قال ، الولد للفراش وللعاهر الحجر » (ثم قال) قال البخارى : حدثنا الفضل بن سهل حدثنا أبو النضر حدثنا أبو خيثمة حدثنا أبو الجويرية عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « كان قوم يسألون رسول الله (ص) استهزاء فيقول الرجل : من أبى ؟ و يقول الرجل تضل ناقته : أين ناقتى؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسوءكم) حتى فرغ من الآية كلها » تفرد به البخارى .

وقال الامام أحمد حدثنا منصور بن وردان الأسدى حدثنا على بن عبدالاعلى عن أبيه عن أبى البخترى وهو سعيد بن فيروز عن على قال « لما نزلت هذه الآية (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) قالوا يارسول الله أفى كل عام فسكت. فقالوا : أفى كل عام ؟ فسكت ، قال ثم قالوا : أفى كل عام ؟ فقال : لا ولو

قلت نعم لوجبت ـ ولو وجبت لما استطعتم ، فأنزل الله (ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) الآية » وكذا رواه الترمذى وابن ماجه من طريق منصور بن وردان به . وقال الترمذى غريب من هذا الوجه ، وسمعت البخارى يقول : أبو البخترى لم يدرك عليا .اه

أقول : منصور بن وردان ثقة كما قال ابن حبان وغيره ، وأبو البخترى هو سعيد ابن فيروز التابعى ثقة فيه تشيع ، روى عنه الجماعة كلهم ، ولكن مراسيله ضعيفة

وقد عزا السيوطى فى الدر المنثور حديث علىّ هذا إلى أحمد والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن أبى حاتم والحاكم وذكر نحوه عن ابن عباس عازيا إياه إلى عبد ابن حميد وابن المنذر والحاكم ـ قال : وصححه ـ والبيهقى فى سننه . وفيه أن السائل هو الأقرع بن حابس ، وذكر مثله أيضاً عن الحسن من تخريج عبد بن حميد وفيه « ذرونى ماوذرتكم » الخ وهذه الزيادة من أحاديث الصحيحين وغيرهما عن أبى هريرة ولفظ البخارى « دعونى ماتركتكم » ولفظ مسلم « دعونى ماتركتكم فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه مااستطعتم »

قال القسطلانى فى شرحه له تبعا للحافظ ابن حجر : وسبب هذا الحديث على ماذكره مسلم (أقول وكذا النسائى) من رواية محمد بن زياد عن أبى هريرة (رض) قال « خطبنا رسول الله ﷺ فقال ياأيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا . فقال رسول الله (ص) لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ـ ثم قال ـ ذرونى ماتركتكم » الحديث وأخرجه الدارقطنى مختصراً وزاد فيه : فنزلت (ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) اه وأقول محمد بن زياد هذا ثقة روى عنه الجماعة كلهم .

ونص سنن النسائى عن أبى هريرة قال « خطب رسول الله (ص) الناس فقال : إن الله عز وجل قد فرض عليكم الحج . فقال رجل : فى كل عام؟ فسكت عنه حتى أعاده ثلاثا فقال : لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ماقمتم بها . ذرونى ماتركتكم ، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا

أمرتكم بالشيء - وفي نسخة بشيء - فخذوا به ما استطعتم ، و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه » وروى عن ابن عباس مسألة وجوب الحج وأن الأقرع بن حابس قال « كل عام يارسول الله ؟ فسكت فقال : لو قلت نعم لوجبت ثم إذاً لاتسمعون ولا تطيعون ولكنه حجة واحدة » وفي فتح البارى أن ابن عبد البر نقل عن رواية مسلم أن السؤال عن الحج كان يوم خطب ﷺ وقال « لا يسألنى أحد عن شيء إلا أخبرته »

وقال ابن جرير : حدثني إسحق بن ابراهيم بن حبيب بن الشهيد ، قال حدثنا عتاب بن بشير عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس (لاتسألوا عن أشياء) قال « هى البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى ، ألا ترى أنه يقول بعد ذلك : ماجعل الله من كذا ولا كذا » قال وأما عكرمة فانه قال : إنهم كانوا يسألونه عن الآيات فنهوا عن ذلك ثم قال (قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين) قال فقلت : قد حدثنى مجاهد بخلاف هذا عن ابن عباس فمالك تقول هذا ؟ فقال : هيه

ثم روى ابن جرير مثل قول مجاهد عن سعيد بن جبير ، ثم قال : وأولى الأقوال بالصواب فى ذلك قول من قال : نزلت هذه الآية من أجل إكثار السائلين رسول الله ﷺ المسائل ، كمسألة ابن حذافة إياه من أبوه ، ومسألة سائله إذ قال « إن الله فرض عليكم الحج » أفى كل عام ؟ وما أشبه ذلك من المسائل ، لتظاهر الأخبار بذلك عن الصحابة والتابعين وعامة أهل التأويل . وأما القول الذى رواه مجاهد عن ابن عباس فغير بعيد عن الصواب . ولكن الأخبار المتظاهرة عن الصحابة والتابعين بخلافه . ذكر هنا القول من أجل ذلك ; على أنه غير مستنكر أن تكون المسألة عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى كانت فيما سألوا النبى ﷺ عنه من المسائل التى كره الله لهم السؤال عنها الخ ماقاله ، وفيه أن تلك الأخبار صحاح فوجب ترجيحها ، يشير إلى ضعف سند رواية مجاهد لأن خصيف بن عبد الرحمن راويها عنه قد ضعفه الإمام أحمد وقال مرة : ليس بقوى . وقال أبو حاتم : تكلم فى سوء حفظه ، ولكن قال ابن معين فيه مرة صالح ومرة ثقة

والطريقة المتبعة فى الجمع بين أمثال هذه الأحاديث : أن يقال : إن النهى فى الآية

يشمل كل ماورد فى سبب نزولها وكل ماهو فى معناه ، وليس كل ماروى فى أسباب النزول كان سبباً حقيقيا ، بل كانوا يقولون فى كل مايدخل فى معنى الآية و يشمله عمومها : إنها نزلت فيه ، وكثيرا ماينقلون كلام الرواة بمعناه فيجيء منطوقه متعارضا وقد بينا هذه المسألة مرارا . وأبعد ماقيل فى أسباب نزول هذه الآية : أن بعضهم كان يسأل النبي عن الشيء امتحانا أو استهزاء ، وهذا لايصدر إلا من كافر صريح أو منافق ، والخطاب فى الآية المؤمنين فلا يمكن أن يكون نهيا لهم عن سؤال الامتحان أو الاستهزاء ، و إنما يجوز أن يكون فى الآية تعريض بالكافرين والمنافقين

وفى بعض روايات حديث أنس بن مالك « أن الناس سألوا نبي الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة » الخ الحديث المتقدم . وفى حديث لأبى موسى الأشعرى فى الصحيحين بمعناه « فلما أكثروا عليه المسألة غضب وقال : سلونى » فبعض العلماء يرى أن النهى عن السؤال فى الآية لهذا الإحفاء والاغضاب الذى آذوا به الرسول ﷺ ولكن ماشرط فى النهى وما علل به ينافى ذلك

والقول الجامع للروايات والمتبادر من اللغة فى معنى الآية ماياتى :

﴿ ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ (أشياء) اسم جمع أو جمع لكلمة (شيء) وهى أعم الألفاظ مطلقا أو الألفاظ الدالة على الموجود فتشمل السؤال عن الأحكام الشرعية ، والعقائد والأسرار الخفية ، والآيات الكونية إذا تحقق فيها ذكر معنى الجملتين الشرطيتين ، والمقصود أولا و بالذات النهى عن سؤال الرسول ﷺ عن أشياء من أمور الدين ودقائق التكاليف و يليه السؤال عن الأمور الغيبية أو الأسرار الخفية المتعلقة بالأعراض ، وغير ذلك من الأشياء التى يحتمل أن يكون إظهارها سببا للمساءة : إما بشدة التكاليف و كثرتها ، و إما بظهور حقائق تفضح أهلها . ولكن حذف مفعول « تسألوا » يدل على العموم ، أى ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء يحتمل أن يكون إبداؤها سببا لمساءتكم ، فهى تتضمن النهى عن الفضول وما لايعنى المؤمن .

ومن المقرر فى قوانين العربية أن شرط « إن » مما لايقطع بوقوعه والجزاء تابع للشرط فى الوقوع وعدمه ، فكان التعبير بقوله « إن تبد لكم تسؤكم » دون « إذا

أبديت لكم تسوءكم » دالا على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف فى وجوب الانتهاء عن السؤال عنها

و بهذا يسقط قول من يقول : ان أمثلة المسائل النهى عنها الواردة فى أسباب النزول مما يمكن العلم بكون إبدائها يسوء السائلين عنها ، بل يحتمل عندهم أن يكون مما يسر ، وقد كان جواب من سأل عن أبيه سارًّا له وكذلك من سأل عن الحج إذ كان جوابه التخفيف عنه وعن الأمة ببيان كون الحج يجب على كل مستطيع مرة واحدة لا فى كل عام . و يمكن أن يقال مثل هذا فى كل سائل عن أمثال هذه المسائل فلا يظهر تعليل النهى بهذا الشرط ، كل هذا يسقط بما ذكرنا من دلالة الجملة الشرطية المصدرة بان على احتمال وقوع شرطها لا على القطع بوقوعه

و يدل على هذا الذى قررناه قول النبي ﷺ الاعرابى الذى سأله عن الحج « و يحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم ؟ ولو قلت نعم لوجبت » الخ ماتقدم ، وفى رواية لابن جرير « ولو وجبت لكفرتم ، ألا انه انما أهلك الذين قبلكم أئمة الحرج » فهو صريح فى كون احتمال قوله « نعم » كان كافيا فى وجوب ترك ذلك السؤال ، و يدل عليه أيضا فى سؤال عبدالله بن حذافة عن أبيه قول أمه له « ما رأيت ولداً أعق منك ، أتأمن أن تكون أمك قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رءوس الناس ؟» وسيأتى رأينا فى جوابه ﷺ لابن حذافة

﴿ وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ﴾ أى وان تسألوا عن جنس تلك الأشياء التى من شأنها أن يكون ابداؤها مما يسوءكم حين ينزل القرآن فى شأنها أو حكمها لا لاجل فهم ما نزل إليكم فان الله يبديه لكم على لسان رسوله ، و بنحو هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبرى ، فانه بعد ايراد الوجوه السابقة فى السؤال عند تفسير صدر الآية قال فى تفسير هذه الجملة ما نصه :

« يقول تعالى ذكره للذين نهاهم من أصحاب رسول الله ﷺ عن مسألة رسول الله ﷺ عما نهاهم عن مسألتهم اياه عن فرائض لم يفرضها عليهم ، وتحليل أمور لم يحللها لهم ، وتحريم أشياء لم يحرمها عليهم — قبل نزول القرآن بذلك — يا أيها المؤمنون السائلون عما سألوا عنه رسولى مما لم أنزل به كتابا ولا وحيا لا تسألوا عنه

يشمل كل ماورد فى سبب نزولها وكل ماهو فى معناه ، وليس كل ماروى فى أسباب النزول كان سبباً حقيقيا ، بل كانوا يقولون فى كل مايدخل فى معنى الآية و يشمله عمومها : إنها نزلت فيه ، وكثيرا ماينقلون كلام الرواة بمعناه فيجيء منطوقه متعارضا وقد بينا هذه المسألة مرارا . وأبعد ماقيل فى أسباب نزول هذه الآية : أن بعضهم كان يسأل النبى عن الشيء امتحانا أو استهزاء ، وهذا لايصدر إلا من كافر صريح أو منافق ، والخطاب فى الآية المؤمنين فلا يمكن أن يكون نهيا لهم عن سؤال الامتحان أو الاستهزاء ، و إنما يجوز أن يكون فى الآية تعريض بالكافرين والمنافقين

وفى بعض روايات حديث أنس بن مالك « أن الناس سألوا نبى الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة » الخ الحديث المتقدم . وفى حديث لأبى موسى الأشعرى فى الصحيحين بمعناه « فلما أكثروا عليه المسألة غضب وقال : سلونى » فبعض العلماء يرى أن النهى عن السؤال فى الآية لهذا الإحفاء والاغضاب الذى آذوا به الرسول ﷺ ولكن ماشرط فى النهى وما علل به ينافى ذلك

والقول الجامع للروايات والمتبادر من اللغة فى معنى الآية مايأتى :

﴿ ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ (أشياء) اسم جمع أو جمع لكلمة (شيء) وهى أعم الألفاظ مطلقا أو الألفاظ الدالة على الموجود فتشمل السؤال عن الأحكام الشرعية ، والعقائد والأسرار الخفية ، والآيات الكونية إذا تحقق فيها ذكر معنى الجملتين الشرطيتين ، والمقصود أولا و بالذات النهى عن سؤال الرسول ﷺ عن أشياء من أمور الدين ودقائق التكاليف و يليه السؤال عن الأمور الغيبية أو الأسرار الخفية المتعلقة بالأعراض ، وغير ذلك من الأشياء التى يحتمل أن يكون إظهارها سبباً للمساءة ، إما بشدة التكاليف و كثرتها ، و إما بظهور حقائق تفضح أهلها . ولكن حذف مفعول « تسألوا » يدل على العموم ، أى ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء يحتمل أن يكون إبداؤها سببا لمساءتكم ، فهى تتضمن النهى عن الفضول وما لايعنى المؤمن .

ومن المقرر فى قوانين العربية أن شرط « إن » مما لايقطع بوقوعه والجزاء تابع للشرط فى الوقوع وعدمه ، فكان التعبير بقوله « إن تبد لكم تسؤكم » دون « إذا

أبديت لكم تسوءكم » دالا على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف فى وجوب الانتهاء عن السؤال عنها

وبهذا يسقط قول من يقول : ان أمثلة المسائل النهى عنها الواردة فى أسباب النزول مما يمكن العلم بكون إبدائها يسوء السائلين عنها ، بل يحتمل عندهم أن يكون مما يسر ، وقد كان جواب من سأل عن أبيه ساراً له وكذلك من سأل عن الحج إذ كان جوابه التخفيف عنه وعن الأمة ببيان كون الحج يجب على كل مستطيع مرة واحدة لا فى كل عام . ويمكن أن يقال مثل هذا فى كل سائل عن أمثال هذه المسائل فلا يظهر تعليل النهى بهذا الشرط ، كل هذا يسقط بما ذكرنا من دلالة الجملة الشرطية المصدرة بان على احتمال وقوع شرطها لا على القطع بوقوعه

ويدل على هذا الذى قررناه قول النبى ﷺ الاعرابى الذى سأله عن الحج « ويحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم ؟ ولو قلت نعم لوجبت » الخ ماتقدم ، وفى رواية لابن جرير « ولو وجبت لكفرتم ، ألا انه انما أهلك الذين قبلكم أئمة الحرج » فهو صريح فى كون احتمال قوله « نعم » كان كافيا فى وجوب ترك ذلك السؤال ، ويدل عليه أيضا فى سؤال عبدالله بن حذافة عن أبيه قول أمه له « ما رأيت ولداً أعق منك ، أتأمن أن تكون أمك قارفت ماقارف أهل الجاهلية فتفضحها على رءوس الناس ؟ » وسيأتى رأينا فى جوابه ﷺ لابن حذافة

﴿ وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ﴾ أى وان تسألوا عن جنس تلك الأشياء التى من شأنها أن يكون ابداؤها مما يسوءكم حين ينزل القرآن فى شأنها أو حكمها لاجل فهم ما نزل إليكم فان الله يبديه لكم على لسان رسوله ، وبنحو هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبرى ، فانه بعد ايراد الوجوه السابقة فى السؤال عند تفسير صدر الآية قال فى تفسير هذه الجملة ما نصه :

« يقول تعالى ذكره للذين نهاهم من أصحاب رسول الله ﷺ عن مسألة رسول الله ﷺ عما نهاهم عن مسألتهم اياه عن فرائض لم يفرضها عليهم ، وتحليل أمور لم يحللها لهم ، وتحريم أشياء لم يحرمها عليهم - قبل نزول القرآن بذلك - يا أيها المؤمنون السائلون عما سألوا عنه رسولى مما لم أنزل به كتابا ولا وحيا لا تسألوا عنه

فانكم إن أظهر ذلك لكم تبيان بوحي وتنزيل سماء كم ، لأن التنزيل بذلك إذا جاءكم فانما يجيئكم بما فيه امتحانكم واختباركم ، إما بإيجاب عمل عليكم ، ولزوم فرض لكم ، وفي ذلك عليكم مشقة ، ولزوم مؤنة وكلفة ، و إما بتحريم مالو لم يأت بتحريمه وحي كنتم من التقدم عليه في فسحة وسعة ، و إما بتحليل ما تعتقدون تحريمه وفي ذلك لكم مساءة لنقلكم عما كنتم ترونه حقا إلى ما كنتم ترونه باطلا ، ولكنكم إن سألتم عنها بعد نزول القرآن بها و بعد ابتدائكم شأن أمرها في كتابي إلى رسولي اليكم بين عليكم ما أنزلته إليه من إتيان كتابي وتأويل تنزيلي ووحيي .

« وذلك نظير الخبر الذي روي عن بعض أصحاب رسول الله (ص) الذي حدثنا به هناد بن السري قال : حدثنا أبو معاوية عن داود بن أبي هند عن مكحول عن أبي ثعلبة الخشني قال « إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » ثم روى ابن جرير مثل هذا المعنى عن عبيد بن عمير تفسيراً للآية وروى عن ابن عباس أنه قال : لا تسألوا عن أشياء أن نزل القرآن منها بتغليظ ساءكم ذلك ولكن انتظروا فاذا نزل القرآن فانكم لا تسألون عن شيء إلا وجدتم تبيانه اه وظاهر كلامه أن الحديث موقوف على أبي ثعلبة وستعلم أنه مرفوع .

وقال الحافظ ابن كثير في بيان هذا الوجه « أي لا تسألوا عن أشياء تستأنفون السؤال عنها فلعله قد ينزل بسؤالكم تشديد أو تضييق وقد ورد في الحديث « أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته » ولكن إذا نزل القرآن بها مجملة فسألتم عن بيانها بينت لكم حينئذ لاحتياجكم إليها (عفا الله عنها) أي مالم يذكره في كتابه فهو مما عفا عنه فاسكتوا أنتم عنها كما سكت عنها ، وفي الصحيح عن رسول الله (ص) أنه قال « ذروني ما تركتكم فانما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » وفي الحديث الصحيح أيضا « إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها »

أقول : أما حديث « ذروني ما تركتكم » وفي رواية بلفظ « دعوني » فهو في

الصحيحين وسببه السؤال عن الحج كما تقدم ، وأما حديث أبي ثعلبة فقد عزاه الحافظ ابن كثير إلى الصحيح أيضا ولم يسنده ولا أشار إلى من خرجه . وهو فى سنن الدارقطني ، وأورده صاحب مشكاة المصابيح عنه فى الفصل الثانى من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة قال : وعن أبي ثعلبة الخشني قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحرم حرمات فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها »

ورويناه فى الأربعين النووية[1] عنه بلفظ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدَّ حدوداً فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » قال النووى : حديث حسن رواه الدارقطنى وغيره

وثم وجه ثان فى معنى الجملة وهو أنه يقول: إن تسألوا عن تلك الأشياء فى زمن نزول القرآن وعهد التشريع يظهرها الله لكم — إن كانت اعتقادية ببيان ما يجب أن يعلم فيها ، وإن كانت عملية ببيان حكمها ، لأن لكل شيء حكما يليق به فى علم الله وحكمته ، والله تعالى يبين لعباده بنص الخطاب ما لابد لهم منه لصلاح أمرى معادهم ومعاشهم — وبفحوى الخطاب أو الاشارة ما يفتح لهم باب الاجتهاد فى كل ماله علاقة بأمور مصالحهم ، فيعمل كل فرد أو هيئة حاكمة منهم بما ظهر أنه الحق والمصلحة ، وينتهى عما يظهر له أنه الباطل والمفسدة ، فيكون الوازع للفرد فى المسائل الشخصية من نفسه بحسب درجته فى العلم والفضيلة ، والمجموع فى الأحكام والسياسة من أنفسهم أيضا ، لأنه يتقرر بتشاور أولى الأمر منهم، وفى ذلك منتهى السعة واليسر . وإذا كان الأمر كذلك فالواجب أن يترك أمر التشريع إليه تعالى ، لأنه أعلم بمصالح العباد من أنفسهم ، فلا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم أحكامها تسؤكم وتحرجكم ، ومتى سألتم عنها فى عهد التشريع لابد أن تجابوا وتبين لكم ، ولكن هذا البيان قد يسد فى وجوهكم باب الاجتهاد الذى فوضه

(١) كتاب الأربعين النووية أول كتاب تلقيته عن الشيوخ . قرأته فى بلدنا (القلمون) على أستاذنا وشيخ شيوخنا علامة الديار السورية بل العربية الشيخ محمود نشابه رحمه الله تعالى وأجازنى به . وذلك قبل أن أبدأ بطلب العلوم

الله إليكم ، ويقيدكم بقيود أنتم في غنى عنها — وسيأتي تفسير هذا المبحث قريبا عقب تفسير الآيات .

فحاصل هذا الوجه : أن السؤال عن تلك الأشياء في زمن نزول القرآن يقتضي ، ابداءها لكم ، وابداؤها يقتضي مساءتكم ، فيجب ترك السؤال عنها البتة

وحاصل الوجه الأول تحريم السؤال عن الأشياء التي من شأن ابدائها أن يسوء السائلين إلا في حالة واحدة ، وهي أن يكون قد نزل في شأنها شيء من القرآن فيه إجمال وأردتم السؤال عن بيانه ليظهر لكم ظهوراً لامراء فيه ، كما وقع في مسألة تحريم الخمر بعد نزول آية البقرة — تقدم بيانه بالتفصيل — فعلى هذا تكون الجملة الشرطية الثانية من قبيل الاستثناء من عموم النهي . وانما يدل هذا على جواز السؤال عن تلك الأشياء بشرطه لا على وجوبه ، فالسؤال عما ذكر غير مطلوب باطلاق

وكل من هذين الوجهين ظاهر في السؤال عن الأشياء التي تقتضي اجوبتها تشريعاً جديداً ، وأحكاما تزيد في مشقة التكاليف . ولا يظهر البتة في سؤال الآيات الكونية لما يعارض ذلك من النصوص الدالة على عدم إجابة مقترحي الآيات لعنادهم ومشاغبتهم ، وكون الاجابة تقتضي هلاكهم إذا لم يؤمنوا بها ، كما هي سنة الله فيمن قبلهم (فان قيل) انما هذا الوعد للمؤمنين ، وانما كانت تلك الاقتراحات من الكافرين (قلنا) لو أن المؤمنين فهموا من الآية أنهم يجابون إلى ما يقترحون من الآيات لوجد كثير منهم يقترح ذلك لما للنفوس من الشوق إلى رؤية الآيات . وأما السؤال عن الأمور الواقعة التي تقتضي أجوبتها اخباراً عن أسرار خفية وأمور غيبية ، فلا يظهر فيه كل من الجوابين مثل ظهوره في طلب الأحكام ، ولا سيما الأشياء الشخصية كسؤال بعضهم عن أبيه ، فاذا صح أنه مراد من الآية فوجهه — والله أعلم — أن زمن نزول القرآن هو زمن بيان المغيبات واظهارها للرسول عند الحاجة إلى معرفتها ، ومنه وقت السؤال عنها ، فانه إن سئل عنها يخبره الله بها مزيداً في إثبات نبوته ورسالته ، كما أخبره بالجواب عن الروح وعن أصحاب الكهف وذي القرنين حين سأله اليهود عنها . وعندي أن جوابه ﷺ لمن سأله عن أبيه جواب شرعي لا غيبي ، بدليل قوله بتلك

المناسبة « الولد للفراش » فكأنه قال له : أبوك الشرعي من ولدت على فراشه وهو حذافة ابن قيس ، وهذا من أسلوب الحكيم المتضمن لتعليمهم ماينفعهم من السؤال فهو من قبيل ماورد في تفسير (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) وقد تقدم في تفسير سورة البقرة (ج ٢) .

وهذه الآية تدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو على أنه لا يقع ـ وقد غفل جمهور الأصوليين عن الاستدلال بها ـ و بيان ذلك: أن مايسأل عنه إما أن يكون مما يطلب العلم به كالعقائد والاخبار ، و إما أن يكون مما يطلب العمل به وهو الأحكام . وتأخير البيان ـ دع تركه وعدمه ـ يقتضي الإقرار على الاعتقاد الباطل ، أو العمل بغير الوجه المراد للشارع ، إلا أن يكون شرعه تركه لاجتهاد الناس توسعة عليهم . ولا يدخل في هذا ولا ذاك السؤال عن الأمور الشخصية كسؤال من سأل عن ناقته . ولذلك جعلنا هذا النوع من السؤال غاية في خفاء دخوله في عموم (و إن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) فان كان داخلا فيه فحكمته ـ والله أعلم ـ أن عدم إبداء الجواب لسائل المؤمن ربما كان مشككا له في رسالة الرسول ﷺ

وذهب أبو السعود مذهباً غريبا في الآية وتعليل إبداء الأشياء المسئول عنها بما يوجب المساءة في كل من نوعيها ، فقال : والمراد بها مايشق عليهم و يغمهم من التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها ، والأسرار الخفية التي يفتضحون بظهورها ، ونحو ذلك مما لاخير فيه ، فكما أن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لإبدائها ، كذلك السؤال عن التكاليف مستتبع لإيجابها عليهم بطريق التشديد لإساءتهم الأدب واجترائهم على المسألة والمراجعة ، وتجاوزهم عما يليق بشأنهم من الاستسلام لأمر الله عز وجل ، من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته . اه

ثم أورد على ما قرره ـ بعد أن استشهد عليه بما ورد في سبب نزول الآية ـ ثلاثة إيرادات وأجاب عنها فقال :

(إن قلت) تلك الأشياء غير موجبة للمساءة البتة ، بل هي محتملة لايجاب المسرة أيضا ؛ لأن إيجابها للأولى إن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة للأخرى قطعا ، وليست إحدى الحيثيتين محققة عند السائل ، و إنما غرضه

من السؤال ظهورها كيف كانت ، بل ظهورها بحيثية إيجابها للمساءة ؟

(قلت) لتحقيق المنهى عنه كما ستعرفه مع ما فيه من تأكيد النهى وتشديده. لأن تلك الحيثية هي الموجبة للانتهاء والانزجار لا حيثية إيجابها للمسرة، ولا حيثية ترددها بين الايجابيين .

(ان قيل) الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال عن تلك الأشياء الموجبة المساءة مستلزم لابدائها البتة كما مر ، فلم تخلف الابداء عن السؤال فى مسألة الحج حيث لم يفرض فى كل عام ؟

(قلنا) لوقوع السؤال قبل ورود النهى ، وما ذكر فى الشرطية إنما هو السؤال الواقع بعد وروده ، إذ هو الموجب للتغليظ والتشديد ، ولا تخلف فيه

(إن قيل) ما ذكرته إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة بين الوقوع وعدمه كما ذكر من التكاليف الشاقة . وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله فلا يكاد يتمشى لأن ما يتعلق به الابداء هو الذى وقع في نفس الأمر ولا مرد له سواء كان السؤال قبل النهى أو بعده ، وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كما فى مسألة عبدالله بن حذافة ، فيكون هو الذى يتعلق به الابداء لا غيره ، فيتعين التخلف حتما

(قلنا) لا احتمال للتخلف فضلا عن التعين ، فان المنهى عنه فى الحقيقة إنما هو السؤال عن الأشياء الموجبة للمساءة الواقعة فى نفس الأمر قبل السؤال ، كسؤال من قال : أين أبى ؟ لا عما يعمها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل للوقوع عند المكلفين حتى يلزم التخلف فى صورة عدم الوقوع . ا ﻫ

وحاصل ما ذهب اليه أن المراد من الآية نهى المؤمنين عن السؤال عما يعلمون أن الجواب عنه يسوؤهم من الأخبار والأحكام دون ما يعلمون أنه يسرهم أو يكون محتملا للمسرة والمساءة ــ وهذا النوع من السؤال قلما يقع من أحد ــ وأن من سأل عن شيء مما يتعلق بالأحكام فى زمن نزول القرآن فان الجواب عنه لا يكون إلا بالتشديد ، عقوبة له ولجميع الأمة على إساءة أدبه . و إن هذا المذهب بعيد عن العقل والنقل ، غير منطبق على عموم الرحمة و يسر الشرع ، وقد غفل قائله عفا الله عنه عند كتابته عن ذلك فلم يفكر إلا فى ظواهر مدلول اللفظ . ولا نتوسع فى بسط الاعتراض

عليه ا كتفاء بتقرير الصواب الذي هدانا الله تعالى إليه

أما قوله تعالى ﴿ عفا الله عنها والله غفور حليم ﴾ فقدروى في تفسيره قولان (أحدهما) ما رواه ابن جرير عن عبيد بن عمير وأشرنا إليه فيما نقلناه عنه، ونقلنا مثله عن ابن كثير وهو أن هذه الأشياء التي نهيتم عن السؤال عنها هي مما عفا الله عنه بسكوته عنه في كتابه وعدم تكليفكم إياه فاسكتوا عنه أيضاً ، وأيدوا هذا القول بحديث أبي ثعلبة الخشني إذ قال ﷺ « وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها » والجملة على هذا صفة لأشياء كما قال بعضهم أو هي استئناف بياني يتضمن تعليل النهي ،وهو يناسب كون النهي عن المسائل المتعلقة بالتشريع

(ثانيهما) أن معناه عفا الله عما كان من مسألتكم قبل النهي فلا يعاقبكم عليها لسعة مغفرته وحلمه ، فهو كقوله فيما يشابه هذا السياق (عفا الله عما سلف) وقوله (إلا ما قد سلف) ولا مانع عندنا يمنعنا من إرادة المعنيين معا . فان كل ما تدل عليه عبارات القرآن من المعاني الحقيقية والمجازية والكنائية يجوز عندنا أن يكون مراداً منها مجتمعة تلك المعاني أو منفردة مالم يمنع مانع من ذلك كأن تكون تلك المعاني مما لا يمكن اجتماعها شرعا أو عقلا ، فحينئذ لا يصح أن تكون كلها مرادة بل يرجح بعضها على بعض بطرق الترجيح المعروفة من لفظية ومعنوية .

ثم قال تعالى ﴿ قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين ﴾ أي قد سأل هذه المسألة ــ أي هذا النوع منها ــ أو هذه المسائل ــ أي أمثالها ــ قوم من قبلكم ثم أصبحوا بعد إبدائها لهم كافرين بها ، فان الذين أكثروا السؤال عن الأحكام التشريعية من الأمم قبلكم لم يعملوا بما بين لهم منها بل فسقوا عن أمر ربهم ، وتركوا شرعه لاستثقالهم العمل به ، وأدى ذلك إلى استنكاره واستقباحه أو إلى جحود كونه من عند الله تعالى ، وكل ذلك من الكفر به ، والذين سألوا الآيات كقوم صالح لم يؤمنوا بعد إعطائهم إياها بل كفروا واستحقوا الهلاك في الدنيا قبل الآخرة . والأخبار الغيبية كالآيات أو منها . وقد اقتصر ابن جرير في هذه الآية على تفسير المسائل التي سألوها وكفروا بها بالآيات التي يؤيد الله بها

الرسل عليهم السلام ، وذكر ابن كثير المعنيين اللذين قررناهما آنفاً واستشهد للاول بمسألة السؤال عن الحج ولا بد من الجمع بينهما لتكون هذه الآية تتمة لما قبلها ، و بياناً لسبب ذلك النهى الجامع للمعنيين كما تقدم ، و يؤيد الأول ماورد فى حديث السؤال عن الحج من كون فرضه كل عام يفضى إلى الكفر ، و إنما يظهر ذلك بالوجه الذى قررناه و بيناه ولم نر أحداً سبقنا إليه ، وقد يكون مما لم نره وهو الأكثر

والعبرة فى هذه الآية أن كثيراً من الفقهاء وسعوا بأقيستهم دائرة التكاليف وانتهوا بها إلى العسر والحرج المرفوع بالنص القاطع ، فأفضى ذلك إلى ترك كثير من أفراد المسلمين وحكوماتهم للشريعة بجملتها ، وفتح لهم أبواب انتقادها والاعتراض عليها ، فاتبعوا بذلك سنن من قبلهم، ولا بد لنا من عقد فصل خاص فى تفصيل هذا البحث .

علاوة فى بيان

كون كثرة الزيادة على نصوص الشارع والتنطع فى الدين باستعمال الرأى فى العبادات وأحكام الحلال والحرام — مخلا بيسر الإسلام ومنافيا لمقصده

نفتتح هذا الفصل بمقدمات من المسائل أكثرهن مقاصد لا وسائل ، يتجلى بهن المراد ويتميز الحق من الباطل

(١) ان الله سبحانه وتعالى قد أكمل دينه وأتم به نعمته على المؤمنين بما أنزله من القرآن على خاتم رسله و بما قام به الرسول ﷺ أكمل القيام من بيان مراد الله تعالى من تنزيله ، فهذه مسألة قطعية ثابتة بالنقل والعقل ، وقد تقدم تفصيل القول فيها فى تفسير (اليوم أكملت لكم دينكم) من هذه السورة[١]

(٢) ان هذا الدين يسر قد رفع الله تعالى منه الحرج كما نطق به النص فى آية الوضوء من هذه السورة[٢] وفى سياق آيات الصيام من سورة البقرة — وتقدم تفسير النصين — وسيأتى نص آخر فى معنى نص آية الوضوء فى آخر سورة الحج وقال تعالى فى سورة الأعلى (ونيسرك لليسرى) أى الشريعة التى تفضل

(١) راجع ص ١٥٤ — ١٦٧ ج ٦ (٢) ص ٢٦٩ ج ٦

غيرها باليسر ، ولذلك سماها الرسول ﷺ بالحنيفية السمحة ، ووصفها بقوله « ليلها كنهارها » وجعل الدين عين اليسر مبالغة فى يسره فقال « إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه » الخ رواه البخارى وابن حبان من حديث أبى سعيد المقبرى . وقال ﷺ « أحب الدين - وفى لفظ : الأديان - إلى الله الحنيفية السمحة » رواه أحمد والبخارى فى الأدب المفرد - وذكره البخارى فى ترجمة أحد أبواب الصحيح تعليقاً - والطبرانى من حديث ابن عباس . وقال ﷺ « يسروا ولا تعسروا ، و بشروا ولا تنفروا » رواه الشيخان من حديث أنس وقال : « لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء » رواه ابن ماجه من حديث لأبى الدرداء

(٣) إن القرآن الحكيم هو أصل الدين وأساسه ، وقد قال الله تعالى (مافرطنا فى الكتاب من شىء) وقال (تبيانا لكل شىء) وأما الرسول ﷺ فهو المبلغ له والمبين لمراد الله تعالى مما جاء فيه مجملا ، قال تعالى مخاطباً له (إن عليك إلا البلاغ) وقال (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم) (وقال إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)

واختلف العلماء فيما جاء فى السنة من الأحكام التى لاذكر لها فى القرآن هل هى من رأى النبى ﷺ واجتهاده فيه ؟ أم بوحى آخر غير القرآن ؟ أم أذن الله له باستئناف التشريع ؟ والخلاف مشهور ورجح الامام الشافعى القول الثانى . وفى صحيح البخارى (باب ما كان النبى ﷺ يسأل بما لم ينزل عليه الوحى ، فيقول « لاأدرى » أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحى ، ولم يقل برأى ولا قياس ، لقوله تعالى (بما أراك الله) و يليه فيه (باب تعليم النبى ﷺ أمته من الرجال والنساء مما علمه الله ليس برأى ولا تمثيل)

ونقول : لايتجه الخلاف إلا فى الأحكام الدينية المحضة ، وأما المصالح المدنية والسياسية والحربية فقد أمر بالمشاورة فيها ، وكان يرى الرأى فيرجع عنه لرأى أصحابه ، وعاتبه الله تعالى على بعض الأعمال التى عملها برأيه ﷺ ، كما ثبت ذلك

فى غزوات بدر وأحد وتبوك ، ولا يتأتى شىء من ذلك فيما كان بوحى [1]

(٤) الرسول ﷺ معصوم من الخطأ فيما يبلغه عن الله عز وجل ، وفيما يبينه للناس من أمر دينه ، ولذلك قال فى مسألة تلقيح النخل حين ظن أنه لا ينفع فتركه بعضهم لظنه فخسر موسمه « إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذونى بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فانى لن أكذب على الله » وقال أيضا « إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشىء من أمر دينكم فخذوا به و إذا أمرتكم بشىء من رأيى فانما أنا بشر » وقال أيضا « أنتم أعلم بأمر دنياكم » رواهن مسلم

(٥) إن الله تعالى قد فوض إلى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشتركة الخاصة والعامة ، بشرط أن لا تجنى دنياهم على دينهم وهدى شريعتهم ــ فجعل الأصل فى الأشياء الإباحة بمثل قوله (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) وقوله (وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه) ــ وجعل أمور سياسة الأمة وحكومتها شورى ، إذ قال فى وصف المؤمنين (وأمرهم شورى بينهم) وأمر بطاعة أولى الأمر وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى ــ بالتبع لطاعة الله ورسوله ، وأرشد إلى رد أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والادارة إلى الرسول وإلى أولى الأمر ، كما تقدم بيان ذلك فى سورة النساء (راجع تفسير « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » [2] وتفسير « ولو ردوه إلى الرسول و إلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم [3]) وآتى هذه الأمة الميزان مع القرآن ، كما آتاه الأنبياء من قبل ، والميزان ما يقوم به العدل والمساواة فى الأحكام من الدلائل والبينات التى يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهادهم فى تطبيق الأقضية على النص والعدل والمصلحة

وأما أدلة ذلك من السنة فأعظمها وأظهر هاسيرته ﷺ فى تدبير أمر الأمة فى الحرب والسلم والسياسة العامة بمشاورة أولى الرأى والفهم والمكانة المحترمة من المؤمنين وهم كبراء المهاجرين والأنصار (رض) ومنها إذنه لمعاذ عند إرساله إلى اليمن

(١) راجع ص ٢٧٩ و ٣٩٥ ج ٥ تفسير (٢) ص ١٨٠ ــ ٢٢٢ ج ٥ تفسير
(٣) ص ٢٩٨ ج ٥ تفسير

بالاجتهاد فى القضاء [1] وحديث « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » رواه البخارى من حديث عمرو بن العاص وذكر أن أبا هريرة وأبا سلمة تابعاه عليه

(٦) إن الله تعالى جعل الاسلام صراطه المستقيم لتكميل البشر فى أمورهم الروحية والجسدية ، ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والأخروية ، ولما كانت الأمور الروحية التى تنال بها سعادة الآخرة من العقائد والعبادات لا تختلف باختلاف الزمان والمكان - أتمها الله تعالى وأكملها أصولا وفروعا . وقد أحاطت بها النصوص فليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئا

وأما الأمور الدنيوية من قضائية وسياسية فلما كانت تختلف باختلاف الازمنة والامكنة - بين الاسلام أهم أصولها ، وما مست إليه الحاجة فى عصر التنزيل من فروعها ، وكان من إعجاز هذا الدين وكماله أن ما جاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر فى كل زمان ومكان ، ويهدى أولى الامر إلى أقوم الطرق لاقامة الميزان ، بما تقدم ذكره من الشورى والاجتهاد [2]

(٧) من تدبر ما تقدم تظهر له حكمة ما كان من كراهة النبى ﷺ لكثرة سؤال المؤمنين له عن المسائل التى تقتضى أجوبتها كثرة الاحكام ، والتشديد فى الدين ، أو بيان أحكام دنيوية ربما توافق ذلك العصر ولا توافق مصالح البشر بعده . وقد تقدم بسط ذلك فى تفسير الآيتين ، وسنورد قريبا أحاديث أخرى وآثاراً فى معنى ما أوردناه فى سياق تفسيرهما

(٨) من أجل ذلك الذى تقدم كان السلف الصالح يذمون الاحداث والابتداع

---

(١) الحديث فى ذلك رواه أحمد وأبو داود والترمذى من طريق أبى عون محمد بن عبد الله الثقفى عن الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ الحمصيين . وهو مرسل ضعيف صرح الترمذى بعدم اتصاله . والحارث هذا قال البخارى لا يصح حديثه . وبالغ الجوزقانى فجعل الحديث موضوعا ، وبالغ ابن القيم فى إثبات الاحتجاج به لتلقيه بالقبول (٢) راجع الفرق بين الدين والشريعة فى تفسير (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) ص ٤١٣ ج ٦ تفسير وتفسير (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) الخ ص ١٨٠ ج ٥ تفسير

و يوصون بالاعتصام والاتباع ، و ينهون عن الرأى والقياس فى الدين ، و يتدافعون الفتوى و يتحامونها ولا سيما إذا سئلوا عما لم يقع . ولكن بعض الذين انقطعوا لعلم الشريعة فتحوا باب القياس والرأى فيها ، وأكثروا من استنباط الفروع الكثيرة فى العبادات والمعاملات جميعا ، فجاء بعض الفروع مخالفا للسنة القولية أو العملية مخالفة بينة ، و بعضها غير موافق ولا مخالف ، إلا أنه يدخل فيما عفا الله عنه فسكت عن بيانه رحمة لا نسيانا كما ورد ، وقد وضعوا للاستنباط أصولا وقواعد منها الصحيح الذى تقوم عليه الحجة ، ومنها ما لا تقوم عليه حجة البتة ، ومنهم من لم يلتزم تلك الاصول والقواعد فى استنباطه للأحكام ، وقوله هذا حلال وهذا حرام ، وذهبوا فى ذلك مذاهب بدداً ، وسلكوا إليه طرائق قدداً ، فكثرت التكاليف حتى تعسر تعلمها ، فما القول فى عسر العمل بها ، فتسلل منها الافراد والجماعات ، وتفصت من عقلها الحكومات ، وكثرت على المسلمين بها الشبهات ، وكانت فى طريق الدعوة إلى الاسلام أصعب العقبات . ولو سلك المتأخرون طريق السلف حتى أئمة أهل الرأى منهم فى منع التقليد والرجوع إلى صحيح المأثور ، ورد المتنازع فيه إلى الله والرسول - لما وصلنا إلى هذا الحد الذى وصفناه

(٩) إن الإسلام دين توحيد واجتماع ، وقد نهى أشد النهى عن التفرق والاختلاف ، قال تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا)وقال (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات)وقال(إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شيء) وقال (ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون) ولم تكن هذه النصوص من الكتاب وأمثالها منه ومن السنة برادعة المسلمين عن التفرق ، وما كان التفرق إلا من الرأى الذى اتبعوا فيه سنن من قبلهم ، شبراً بشبر وذرعا بذراع ، حتى دخلوا جحر الضب الذى دخلوه قبلهم ، مصداقا للحديث المتفق عليه . وروى ابن ماجه والطبرانى من حديث ابن عمر عن النبى ﷺ قال « لم يزل أمر بنى إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولدون وأبناء سبايا الامم التى كانت بنو إسرائيل تسبيها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » وقد علم عليه السيوطى بالحسن . ونقل هذا المعنى غير

مرفوع عن غير واحد من علماء التابعين في أهل الكتاب عامة ، كما رواه الحافظ ابن عبد البر في كتاب العلم .

ولما كثر القول بالرأى قام أهل الأثر يردون على أهل الرأى و ينفرون الناس منهم ، فكان علماء الأحكام قسمين أهل الأثر والحديث ، وأهل الرأى ، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين ،الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين ،ثم حدثت المذاهب، و بدعة تعصب الجماعة الكثيرة الواحد ، وفشا بذلك التقليد بين الناس ،فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال،فكان هذا أصل كل شقاء و بلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها .

(١٠) مااجتمعت هذه الأمة على ضلالة قط ،أما أهل الصدر الأول فلم يفتتن بالبدع التي ظهرت في عصرهم إلا القليل منهم،وكان السواد الأعظم على الحق ، ولما ضعف الحق وارتفع العلم بكثرة الموت في العلماء المستقلين وفشو الجهل بتقليد الجماهير حتى لأمثالهم من المقلدين ، كان يوجد في كل عصر طائفة ظاهرة على الحق مقيمة للسنة ، خاذلة للبدعة * ولغربة الاسلام ، صار هؤلاء غرباء في الناس ، وكانوا في اعتصامهم بالحق وفي غربتهم في الاسلام مصداقا للأحاديث الصحيحة ، ولو خلت الأرض منهم وانفرد بتعليم الدين والتصنيف فيه المقلدون المتعصبون للمذاهب الذين جعلوا كلام مقلديهم أصلا في الدين ،يردون اليه أو لأجله نصوص الكتاب والسنة حتى بالتحريف والتأويل ، و يضعفون الصحيح و يصححون السقيم،لعميت السبيل الموصلة إلى دين الله القويم .

إنما أعني بأهل الحق وأنصار السنة من عرفوا الحق ودعوا اليه وأنكروا على مخالفيه ، وقرروه بالتدريس والتأليف ، فهؤلاء هم الذين يصدق عليهم حديث الصحيحين وغيرهما «لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله» وفي لفظ «حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون» وحديث مسلم وغيره «بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء » وفي رواية للترمذي زيادة في تفسير الغرباء وهي «الذين يصلحون ما أفسد الناس بعدي من سنتي » وقد وجد كثير من العلماء في كل عصر عرفوا الحق في أنفسهم ولكنهم مادعوا اليه ، ولا أنكروا على مخالفيه

لضعف فى عزائمهم، أو خوف على جاههم وكرامتهم عند الناس. ومنهم من عرف بعض الحق ولم يوفق لتمحيصه ، وكتبوا فى ذلك كتبا ، خلطوا فيها عملا صالحا وآخر سيئا

وجملة القول أن أنصار السنة ثلة من الأولين وقليل من الآخرين ، منهم القوى والضعيف، ولين القول وخشنه، والمبالغ والمقتصد ، وقد فضلت الأندلس الشرق بعد خير القرون بإمام جليل منهم قوى المعارضة شديد المعارضة ، بليغ العبارة ، بالغ الحجة ألا وهو الإمام المحدث الفقيه الأصولى مجدد القرن الخامس أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ألف كتبا فى أصول الفقه وفروعه هدم بها القياس ، و بين إحاطة النصوص بالأحكام أبلغ بيان، وأنحى بها على أهل الرأى أشد الانحاء . ولكنه جاء فى القرن الخامس الذى تمكنت فيه المذاهب القياسية فى جميع الأقطار ، بتقليد الجماهير وتأييد الحكومات لها وماحبس على أهلها من الأوقاف ، حتى صار المنتسبون إلى كل مذهب منها يقدمون قول كل مؤلف منتسب اليها ، على نصوص الشارع التى اتفق نقلة الدين على صحتهـا ، فما استفاد من كتب ابن حزم إلا الأقلون . وعندى أن الصارف الأكبر للناس عن كتبه هو شدة عبارته فى تجهيل فقهاء القياس حتى الأئمة المتبوعين منهم. وقد كان أكابر العلماء فى كل عصر يستفيدون من كتبه و ينسخونها بأقلامهم و يتنافسون فيها ، ولكن قلما كانوا ينقلون عنها ، إلا ما يجدونه من هفوة يردون عليها. ولذلك يعد من مناقب الشيخ عزالدين ابن عبدالسلام، الذى اعترفوا له بالاجتهاد المطلق ولقب بسلطان العلماء ، قوله لمن سأل عن خير كتب الفقه فى الاسلام (المحلى) لابن حزم ، و (المغنى) للشيخ الموفق . وفى دار الكتب الكبرى بمصر نسخة من كتاب (الاحكام فى أصول الأحكام) لابن حزم من خط علامة الشافعية فى عصره ابن أبى شامة — فهذا الأثر وذلك القول يدلان على عناية كبار العلماء بكتب ابن حزم وحرصهم على الاستفادة منها .

لم يجئ بعد الامام ابن حزم من يساميه أو يساويه فى سعة علمه وقوة حجته وطول باعه وحفظه للسنة وقدرته على الاستنباط إلا شيخ الاسلام مجدد القرن السابع أحمد تقى الدين بن تيمية ، وهو قد استفاد من كتب ابن حزم واستدرك عليها،

وحرر ما كان من ضعف فيها ، وكان على شدته فى الحق مثله أنزه منه قلما وأكثر أدبا مع أئمة الفقهاء من أهل الرأى والقياس، على أنه لم ينف القياس البتة ولكنه فرق بين القياس الصحيح الموافق للنصوص ، والقياس الباطل المخالف لها بما لم يسبقه اليه أحد من علماء الأمة فيما نعلم .

وكان الامام أبو عبد الله محمد بن القيم وارث علم أستاذه ابن تيمية وموضحه ، وكان أقرب من أستاذه إلى اللين ، والرفق بالمبطلين والمخطئين ، فلذلك كانت تصانيفه أقرب إلى القبول ، ولم يلق من المقاومة والاضطهاد مالقى أستاذه بتعصب مقلدة المتفقهين ، وجهل الحكام الظالمين .

و إن أنفع ماكتب بعدهم لأنصار السنة كتاب (فتح البارى) شرح صحيح البخارى لقاموس السنة المحيط الحافظ أحمد بن حجر العسقلانى شيخ الحفاظ والفقهاء بعصره فى القرن التاسع ، فانه هو الكتاب الذى لايكاد يستغنى عنه أحد يخدم السنة فى هذا العصر ، لأنه جامع لخلاصة كتب السنة وزبدة أقوال العلماء فى العقائد والفقه والآداب ، ومن أنفعها فى كتب فقه الحديث كتاب (نيل الأوطار) شرح منتقى الأخبار ، ومن كتب أصول الفقه كتاب (ارشاد الفحول ، فى تحقيق الحق من علم الأصول) كلاهما للامام الجليل المجدد مجتهد اليمن فى القرن الثانى عشر : محمد ابن على الشوكانى رحمهم الله ونفع بعلمهم أجمعين .

فهؤلاء أشهر أعلام المصلحين فى الاسلام من علماء الحديث والفقه الذين تعد كتبهم أعظم مادة للاصلاح فيما نحن بصدده ، ومن دونهم كثير من العلماء والحفاظ فى كل عصر وكل قطر ، وقد اكتفينا بذكر من اعتمدنا على كتبهم فى هذا البحث وهي أمتع الكتب فيه ، و إن حسن اختيار الكتب نصف العلم

***

إذا تمهد هذا فاننا ننقل للقراء بعده ملخص ماأورده الامام البخارى فى صحيحه فى مسألة النهى عن السؤال ، ثم ما أورده الحافظ ابن حجر فى شرحه له من الأحاديث وأقوال أشهر العلماء فيها ، ثم ماقاله الامام ابن حزم فى القيـاس ،

ثم خلاصة ماحرره العلامة ابن القيم من كلام شيخه ابن تيمية وما فتح به الله عليه فى مسألة القياس والرأى . ثم ما اعتمده العلامة الشوكانى فيها. ثم نأتى بخلاصة الخلاصة التى عقدنا لها هذا الفصل .

﴿أحاديث البخارى فى كراهة السؤال﴾

عقد البخارى فى صحيحه بابا فى كتاب الاعتصام عنوانه : باب مايكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه ، وقوله تعالى (لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) أورد فيه تسعة أحاديث .

(أولها) حديث سعد بن أبى وقاص مرفوعا « إن أعظم الناس جرما من سأل عن شىء لم يحرم فحرم من أجل مسألته » ورواه مسلم بلفظ « إن أعظم المسلمين فى المسلمين جرما » الخ

(الثانى) حديث زيد بن ثابت : « أن النبى (ص) اتخذ حجرة فى المسجد من حصير فصلى رسول الله (ص) فيها ليالى حتى اجتمع إليه ناس ففقدوا صوته ليلة فظنوا أنه قد نام ، فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج إليهم فقال : مازال بكم الذى رأيت من صنيعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم ولو كتب عليكم ماقمتم به. فصلوا أيها الناس فى بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة »

(الثالث) حديث أبى موسى الأشعرى الذى تقدم ذكره فى سبب نزول النهى عن السؤال وهو فى معنى حديث أنس فى ذلك (ص ١٣٠)

(الرابع) حديث المغيرة بن شعبة الذى كتب به إلى معاوية لما سأله أن يكتب إليه ماسمعه من النبى (ص) ومنه . وكتب اليه : « أنه (ص) كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال » .

(الخامس) قول عمر : « نهينا عن التكلف » فهو فى حكم المرفوع ، وسببه كما أخرجه رواة التفسير المأثور : أنه سئل عن الأب فى قوله تعالى (وفاكهة وأبًّا) فقاله . وفى رواية لابن جرير أنه قال بعده : « ما بين لكم فعليكم به ومالا فدعوه » . وروى أيضاً أن ابن عباس فسر الأب عند عمر بما تأكل الأنعام أى من النبات فلم ينكر عليه ، قيل إن كلمة الأب غير عربية فلذلك لم يعرفها عمر ولا أبو بكر كما روى بسندين منقطعين ، والأولى أن يقال إنها غير قرشية أو غير حجازية . ولذلك عرفها

ابن عباس ـ لسعة اطلاعه على لغة العرب ـ وكثير من الصحابة

(السادس والسابع) حديث أنس المتقدم فى سبب نزول « لاتسألوا عن أشياء » الآية . (ص١٢٦)

(الثامن) حديث أنس مرفوعا « ان يبرح الناس يتساءلون حتي يقولوا : هذا الله خالق كل شيء ، فمن خلق الله ؟ » ورواه هو ومسلم فى باب وسوسة الشيطان وغيره عن غير واحد من الصحابة

وقد قفى البخارى على هذا الباب بباب الاقتداء بأفعال النبى ﷺ ، فباب مايكره من التعمق والتنازع، فباب اثم من آوى محدثا، أى مبتدعا، فباب مايذكر من ذم الرأى وتكلف القياس

خلاصة الأحاديث وأقوال العلماء فى المسألة

أورد الحافظ ابن حجر فى أول شرح الباب الذى سردنا أحاديثه ما ورد فى معناها فقال ما نصه :

« ويدخل فى معنى حديث سعد [1] ما أخرجه البزار وقال سنده صالح وصححه الحاكم من حديث أبى الدرداء رفعه « ماأحل الله فى كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وماسكت عنه فهو عفو ، فاقبلوا من الله عافيته ،فان الله لم يكن ينسى شيئا» ثم تلا هذه الآية (وما كان ربك نسيا)

« وأخرج الدارقطنى من حديث أبى ثعلبة رفعه « ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها » وله شاهد من حديث سلمان أخرجه الترمذى [2] وآخر من حديث ابن عباس أخرجه أبو داود .

« وقد أخرج مسلم وأصله فى البخارى كما تقدم فى كتاب العلم من طريق ثابت

(١) هو الأول من حديث الباب (٢) حديث سلمان ـ اخرجه ابن ماجه ايضا ـ قال : سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال « الحلال ما أحله الله فى كتابه والحرام ما حرمه الله فى كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » والفراء (بالفتح) هنا حمار الوحش ، يمد ويقصر

عن أنس قال « كنا نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء ، وكان يعجبنا أن يجيء الرجل العاقل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع » فذكر الحديث - ومضى فى قصة اللعان من حديث ابن عمر - : فكره رسول الله ﷺ المسائل وعابها

« ولمسلم عن النواس بن سمعان قال « أقمت مع رسول الله ﷺ سنة بالمدينة ما يمنعني من الهجرة إلا المسئلة ، كان أحدنا إذا هاجر لم يسأل النبي ﷺ » ومراده أنه قدم وافداً فاستمر بتلك الصورة ليحصل المسائل خشية أن يخرج من صفة الوفد إلى استمرار الاقامة فيصير مهاجراً فيمتنع عليه السؤال . وفيه إشارة إلى أن المخاطب بالنهي عن السؤال غير الاعراب وفوداً كانوا أو غيرهم .

« وأخرج أحمد عن أبي أمامة قال « لما نزلت (ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء) الآية كنا قد اتقينا أن نسأله ﷺ فأتينا اعرابيا فرشوناه برداء وقلنا سل النبي ﷺ »

« ولأبي يعلى عن البراء « ان كان لتأتي على السنة أريد أن أسأل رسول الله ﷺ عن الشيء فأتهيب ، وان كنا لنتمنى الاعراب - أي قدومهم - ليسألوا فيسمعوا هم أجوبة سؤالات الاعراب فيستفيدوها

« وأما ماثبت فى الأحاديث من أسئلة الصحابة فيحتمل أن يكون قبل نزول الآية ، و يحتمل أن النهي فى الآية لايتناول ما يحتاج إليه مما تقرر حكمه أو مالهم بمعرفته حاجة راهنة ، كالسؤال عن الذبح بالقصب ، والسؤال عن وجوب طاعة الأمراء إذا أمروا بغير الطاعة ، والسؤال عن أحوال يوم القيامة وما قبلها من الملاحم والفتن . والأسئلة التي فى القرآن ، كسؤالهم عن الكلالة والخمر والميسر والقتال فى الشهر الحرام واليتامى والمحيض والنساء والصيد وغير ذلك ، لكن الذين تعلقوا بالآية فى كراهية كثرة المسائل عما لم يقع أخذوه بطريق الالحاق من جهة أن كثرة السؤال لما كانت سبباً للتكليف بما يشق فحقها أن تجتنب

« وقد عقد الامام الدارمي فى أوائل مسنده لذلك بابا وأورد فيه عن جماعة من

الصحابة والتابعين آثاراً كثيرة في ذلك منها عن ابن عمر « لا تسألوا عما لم يكن فإني سمعت عمر يلعن السائل عما لم يكن » وعن عمر « أحرّج عليكم أن تسألوا عما لم يكن فإن لنا فيما كان شغلا » وعن زيد بن ثابت أنه كان إذا سئل عن الشيء يقول: كان هذا ؟ فإن قيل: لا ، قال دعوه حتى يكون » وعن أبيّ بن كعب وعن عمار نحو ذلك

«وأخرج أبو داود في المراسيل من رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة مرفوعا ومن طريق طاوس عن معاذ رفعه «لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها فإنكم إن تفعلوا لم يزل في المسلمين من إذا قال سدد أو وفق ، وإن عجلتم تشتت بكم السبل » وهما مرسلان يقوي بعضهما بعضا . ومن وجه ثالث عن أشياخ الزبير بن سعيد مرفوعا «لا يزال في أمتي من إذا سئل سدد وأرشد حتى يتساءلوا عما لم ينزل» الحديث نحوه

«قال بعض الأئمة : والتحقيق في ذلك أن البحث عما لا يوجد فيه نص على قسمين (أحدهما) أن يبحث عن دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها، فهذا مطلوب لا مكروه ، بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه من المجتهدين (ثانيهما) أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين متماثلين بفرق ليس له أثر في الشرع ، مع وجود وصف الجمع ، أو بالعكس ، بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردي مثلا ، فهذا الذي ذمه السلف ، وعليه ينطبق حديث ابن مسعود رفعه « هلك المتنطعون » أخرجه مسلم . فرأوا أن فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته . ومثله الإكثار من التفريع على مسألة لا أصل لها في الكتاب ولا السنة ولا الإجماع، وهي نادرة الوقوع جداً . فيصرف فيها زماناً كان صرفه في غيرها أولى ، ولا سيما إن لزم من ذلك إغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه .

« وأشد من ذلك في كثرة السؤال البحث عن أمور مغيبة ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كيفيتها . ومنها ما لا يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن وقت الساعة ، وعن الروح ، وعن مدة هذه الأمة - إلى أمثال ذلك مما لا يعرف إلا بالنقل الصرف ، والكثير منه لم يثبت فيه شيء ، فيجب الإيمان به من غير بحث . وأشد من ذلك ما أوقع كثرة البحث عنه في الشك والحيرة ، وسيأتي مثال ذلك في حديث أبي هريرة رفعه « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال : هذا الله خلق الخلق فمن

خلق الله ؟ » وهو ثامن أحاديث هذا الباب

« وقال بعض الشراح : مثال التنطع فى السؤال حتى يفضى بالمسئول إلى الجواب بالمنع بعد أن يفتى بالإذن – أن يسأل عن السلع التى توجد فى الأسواق، هل يكره شراؤها ممن هى فى يده من قبل البحث عن مصيرها اليه أولا؟ فيجيبه بالجواز فان عاد فقال: أخشى أن يكون من نهب أو غصب ، و يكون ذلك الوقت قد وقع شىء من ذلك فى الجملة ، فيحتاج أن يجيبه بالمنع ؛ و يقيد ذلك . إن ثبت شىء من ذلك حرم ، و إن تردد كره أو كان خلاف الأولى . ولو سكت السائل عن هذا التنطع لم يزد المفتى على جوابه بالجواز

« و إذا تقرر ذلك فمن يسد باب المسائل حتى يفوته معرفة كثير من الأحكام التى يكثر وقوعها فانه يقل فهمه وعلمه ، ومن توسع فى تفريع المسائل وتوليدها – ولا سيما فيما يقل وقوعه أو يندر ، ولا سيما إن كان الحامل على ذلك المباهاة والمغالبة – فانه يذم فعله ، وهو عين الذى كرهه السلف .

« ومن أمعن فى البحث عن معانى كتاب الله محافظا على ماجاء فى تفسيره عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه الذين شاهدوا التنزيل ، وحصل من الأحكام ما يستفاد من منطوقه ومفهومه ، وعن معانى السنة وما دلت عليه كذلك ، مقتصراً على ما يصلح للحجة منها ، فانه الذى يحمد و ينتفع به .

« وعلى ذلك يحمل عمل فقهاء الأمصار من التابعين فمن بعدهم حتى حدثت الطائفة الثانيه فعارضتها الطائفة الأولى، فكثر بينهم المراء والجدال وتولدت البغضاء وتسموا خصوما – وهم من أهل دين واحد – والوسط هو المعتدل من كل شىء ، و إلى ذلك يشير قوله ﷺ فى الحديث الماضى « فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » فان الاختلاف يجر إلى عدم الانقياد . وهذا كله من حيث تقسيم المشتغلين بالعلم

وأما العمل بما ورد فى الكتاب والسنة والتشاغل به فقد وقع الكلام فى أيهما أولى . والانصاف أن يقال: كل مازاد على ماهو فى حق المكلف فرض عين فالناس فيه على قسمين : من وجد فى نفسه قوة على الفهم والتحرير فتشاغله بذلك

أولى من اعراضه عنه وتشاغله بالعبادة لما فيه من النفع المتعدى ـ ومن وجد فى نفسه قصورا فاقباله على العبادة أولى، لعسر اجتماع الامرين، فان الاول لو ترك العلم، لأوشك أن يضيع بعض الأحكام باعراضه. والثانى لو أقبل على العلم وترك العبادة فاته الامران لعدم حصول الأول له و إعراضه به عن الثانى والله الموفق » اه كلام الحافظ.

أقول لله در الحافظ. فانه أتى بخلاصة الآثار وصفوة مافسرها به أهل التحقيق من العلماء ، ولولا عموم افتتان الجماهير بالكتب الفقهية — الملأى بما ذكر من الفروع التى نهى الشرع عن الخوض فى مثلها ، وأجمع السلف على ذم الاشتغال بها ـ لاكتفينا بما رواه البخارى وما حرره الحافظ فى الشرح ، وقلنا فيه كما قال الامام الشوكانى : لا هجرة بعد الفتح ، ولكن ما أشرنا إليه من جمود الجماهير على التقليد ، لايزلزله هذا القول الوجيز المختصر المفيد ، فلا بد إذاً من تفصيل القول فى مسألة الرأى والقياس ، التى هى منشأ كل هذا البلاء فى الناس ، وهاك ماقاله الإمام على بن حزم فى مسائل الأصول من مقدمة المحلى.

إبطال ابن حزم القياس والرأى

﴿ مسألة ﴾ ولا يحل القول بالقياس فى الدين ولا بالرأى ؛ لأن أمر الله تعالى بالرد عند التنازع إلى كتابه و إلى رسوله (ص) قد صح ، فمن رد إلى قياس أو إلى تعليل يدعيه أو إلى رأى فقد خالف أمر الله تعالى المتعلق بالإيمان، ورد إلى غير ما أمره الله تعالى بالرد إليه ، وفى هذا ما فيه

(قال على) وقول الله تعالى (مافرطنا فى الكتاب من شىء) وقوله تعالى (تبيانا لكل شىء) وقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) إبطال للقياس والرأى : لأنه لايختلف أهل القياس والرأى فى أنه لايجوز استعمالهما مادام يوجد نص . وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئا ، وأن رسول الله ﷺ قد بين للناس كل مانزل إليهم ، وأن الدين قد كمل — فصح أن النص قد استوفى جميع

الدين . فاذا كان ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس ولا إلى رأى [1] ولا إلى رأى غيره .

ونسأل من قال بالقياس : هل كل قياس قاسه قائس حق ؟ أم منه حق ومنه باطل ؟ فان قال : كل قياس حق أحال ، [2] لأن المقاييس تتعارض و يبطل بعضها بعضا ، ومن المحال أن يكون الشيء وضده من التحريم والتحليل حقا معا ، وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالأخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا و يخصص بعضها بعضا . و إن قال : بل منها حق ومنها باطل . قيل له : فعرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟ ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك

و إذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله ، وصار دعوى بلا برهان .

فان ادعوا أن القياس قد امر الله تعالى به ، سئلوا : أين وجدوا ذلك ؟ فان قالوا قال الله عز وجل (فاعتبروا يأولى الابصار) قيل لهم : إن الاعتبار ليس هو فى كلام العرب الذى نزل به القرآن إلا التعجب [3] قال الله تعالى (و إن لكم فى الأنعام لعبرة) أى تعجبا ، وقال تعالى (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب) أى عجب . ومن الباطل أن يكون معنى الاعتبار القياس ، و يقول الله تعالى لنا : قيسوا ، ثم لا يبين لنا ماذا نقيس ؟

---

(١) لعل الأصل : ولا إلى رأى نفسه . و إلا لاستغنى عن قوله . ولا إلى رأى غيره (٢) أحال ـ أتي بالمحال الذى لا يقع (٣) هذا الحصر ممنوع فالتعجب أبعد ما ذكره أهل اللغة (كصاحب القاموس) من معنى الاعتبار . والصواب أن معناه فى الآية الاتعاظ . وأصل المعنى لمادته التجاوز والانتقال ، ولكن لا يدل شيء من صيغها على هذا القياس الأصولى بحال من الأحوال ، كما حققه الامام الرازى فى المحصول ، وتبعه الشوكانى فى إرشاد الفحول .

ولا كيف نقيس ، ولا على ماذا نقيس ؟ هذا مالا سبيل إليه . لأنه ليس فى وسع أحد أن يعلم شيئا من الدين إلا بتعليم الله تعالى اياه على لسان رسوله ﷺ وقد قال تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) .

فان ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء ، وأن الله قضى وحكم بأمر كذا من أجل أمر كذا ، قلنا لهم : كل ماقاله الله عز وجل ورسوله ﷺ من ذلك فهو حق ، لايحل لأحد خلافه ، وهو نص به نقول وكيفما تريدون أنتم أن تشبهوه فى الدين ، وأن تعلقوه مما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله عليه السلام فهو باطل و إفك ، وشرع مالم يأذن الله تعالى به . وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد ، و « أرأيت لو مضمضت » و (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل) وكل آية وحديث موهوا بايراده ، وهو مع ذلك حجة عليهم ، على ما بيناه فى (كتاب الاحكام لاصول الاحكام) وفى (كتاب النكت) وفى (كتاب الدرة) و (كتاب النبذ) .

(قال على) وقد عارضناهم فى كل قياس قاسوه بقياس مثله أو أوضح منه على أصولهم لنريهم فساد القياس جملة ، فموه منهم مموهون . فان قالوا انتم دابا[1] تبطلون القياس بالقياس ، وهذا منكم رجوع إلى القياس واحتجاج به ، وانتم فى ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل ، و بدليل من النظر ليبطل به النظر

(قال على) فقلنا : هذا شغب يسهل إفساده ولله الحمد ، ونحن لم نحتج

(١) رسمت هذه الكلمة فى الاصل هكذا ولعلها « اذاً »

بالقياس فى إبطال القياس ، ومعاذ الله من هذا ، لكن أريناكم أن أصلكم الذى أتيتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ، ولا قول أظهر باطلا من قول أكذب نفسه ، وقد نص الله تبارك وتعالى على هذا فقال (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ، قل فلم يعذبكم بذنوبكم ؟) فليس هذا تصحيحا لقولهم : انهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن إلزاما لهم ما يفسد به قولهم . ولسنا فى ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج فى ابطال حجة العقل بحجة العقل ، لأن فاعل ذلك مصحح القضية العقلية التى يحتج بها ، فظهر تناقضه من قرب ، ولا حجة له غيرها ، فقد ظهر بطلان قوله . واما نحن فلم نحتج قط فى ابطال القياس بقياس نصححه ، ولكنا نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل . ثم نزيد بيانا فى فساده منه نفسه بأن نرى تناقضه جملة فقط . والقياس الذى نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذى هو مثله أو أضعف منه ، كما نحتج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوراج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التى يشهدون بصحتها ، فنريهم فسادها وتناقضها ، وانتم تحتجون عليهم معنا بذلك ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الاقوال التى نحتج عليهم بها ، بل هى عندنا فى غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التى بأيديهم ونحن لا نصححها ، بل نقول : انها محرفة مبدلة لكن انريهم تناقض أصولهم وفروعهم ، لاسيما وجميع اصحاب القياس مختلفون فى قياساتهم ، لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتى بقياس تدعى صحته تعارض به قياس الأخرى

وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا ، فقلنا لهم : فهاتوا حد القياس الصحيح والرأى الصحيح الذين[1]

---

(١) كذا فى الأصل والظاهر أن يقال « الذى » لانه صفة للحد ، او « اللذين » فيكون صفة للحدين أى حد القياس وحد الرأى

يتميزان به من القيــاس الفاسد ، وهاتوا حد العلة الصحيحة التى لا تقيسون إلا عليها من العلة الفاسدة ، فلجلجوا

(قال على) وهذا مــكان ان زم عليهم فيه [1] ظهر فســاد قولهم جملة ولم يــكن لهم إلى جواب يفهم سبيل أبدا ، وبالله تعالى التوفيق

فان أتوا فى شىء من ذلك بنص قلنــا : النص حق ، والذى تريدون أنتم إضافته إلى النص بآرائــكم باطل ، وفى هذا خولفتم ، وهكذا ابدا

فان ادعوا أن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم: كذبتم ، بل الحق أنهم كلهم أجمعوا على بطلانه . برهان كذبهم : أنه لا سبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحــابة رضى الله عنهم أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدا ، إلا فى الرسالة المــكذوبة الموضوعة على عمر رضى الله عنه فان فيها « واعرف الأشباه والأمثــال وقس الامور » وهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه أو ممن هو مثله فى السقوط ، فكيف وفى هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رضى الله عنه ؟ منها قوله فيها «والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا فى حد أو ظنينا فى ولاء أو نسب » وهم لا يقولون بهذا ، يعنى جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيهم ومالكيهم وشافعيهم ، فان كان قول عمر لو صح فى تلك الرسالة فى القياس حجة ، فقوله فى أن المسلمين عدول كلهم إلا مجــلودا فى حد حجة . فليس قوله فى القياس حجة لو صح ، فكيف ولم يصح ؟

وأما برهان صحة قولنا فى إجماع الصحابة رضى الله عنهم على إبطال القياس ، فانه لا يختلف اثنان فى أن جميع الصحابة رضى الله عنهم مصدقون بالقرآن وفيه (اليوم أكملت لكم دينكم) (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم

---

(١) الزم الشد ، وظاهر كلام بعضهم أن الزمام مأخوذ منه ، ويجوز العكس

تؤمنون بالله واليوم الآخر) فمن الباطل المحال أن يكون الصحابة رضى الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع إما إلى قياس أو رأى . هذا مالا يظنه بهم ذو عقل

فكيف وقد ثبت عن الصديق رضى الله عنه أنه قال « أى أرض تقلني أو أى سماء تظلني ، ان قلت فى آية من كتاب الله برأيى ، أو بما لا أعلم » وصح عن الفاروق رضى الله عنه أنه قال « اتهموا الرأى على الدين وإن الرأى منا هو الظن والتكلف » وعن عثمان رضى الله عنه فى فتيا أفتاها « إنما كان رأيا رأيته فمن شاء أخذه ومن شاء تركه » وعن على رضى الله عنه « لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه » وعن سهل بن حنيف رضى الله عنه « أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم » وعن ابن عباس رضى الله عنه « من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم » وعن ابن مسعود رضى الله عنه : سأقول فيها بجهد رأيى » فان كان صوابا فمن الله وحده ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله برى‌ء » . وعن معاذ بن جبل فى حديث « تبتدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله ﷺ فاياكم وإياه ، فانه بدعة وضلالة » فعلى هذا النحو هو كل رأى

وروى عن بعض الصحابة رضى الله عنهم لا على أنه إلزام ولا أنه حق ولكنه اشارة بعفو أو صلح أو تورع فقط لا على سبيل الايجاب . . وحديث معاذ الذى فيه « اجتهد رأيى ولا آلو » لا يصح لأنه لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو ، عن رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ . وقد تقصينا إسناد هذه الاحاديث كلها فى كتبنا المذكورة ولله تعالى الحمد .

حدثنا أحمد بن قاسم أنا ابن قاسم بن محمد بن قاسم ، نا جدى قاسم ابن أصبغ ، نا محمد بن اسماعيل الترمذى ، نا نعيم بن حماد ، نا عبد الله بن المبارك ، نا عيسى بن يونس ، عن أبى اسحق السبيعى ، عن جرير بن عثمان

عن عبد الرحمن بن جبير بن نصير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي قال : قال رسول الله (ص) «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم ، فيحلون الحرام ويحرمون الحلال »

قال على : والشريعة كلها إما فرض يعصى من تركه ، وإما حرام يعصى من فعله ، وإما مباح لا يعصى من فعله ولا من تركه . وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام : اما مندوب إليه يؤجر من فعله ولا يعصى من تركه ، واما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصى من فعله ، وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ، ولا يعصى من تركه ولا من فعله . وقال الله عز وجل (خلق لكم مافى الأرض جميعا) وقال تعالى (وقد فصل لكم ماحرم عليكم) فصح أن كل شيء حلال إلا مافصل تحريمه في القرآن والسنة . حدثنا عبد الله بن يوسف ، نا أحمد بن فتح ، نا عبد الوهاب بن عيسى ، نا أحمد بن محمد ، نا أحمد بن على ، نا مسلم بن الحجاج ، نا زهير بن حرب ، نا يزيد بن هارون ، نا الربيع بن مسلم القرشي ، عن محمد بن زياد ، عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) خطب فقال « أيها الناس ! إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا . فقال رجل : أكل عام يارسول الله ؟ فسكت حتى أعادها ثلاثا ، فقال رسول الله (ص) : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ، ذروني ماتركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه »

(قال على) فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها . ففيه أن ما سكت عنه النبي (ص) فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح وليس حراما ولا فرضا ، وأن ما أمر به فهو فرض ، وما نهى عنه فهو حرام ، وأن ما أمرنا (به) فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط ، وأن نفعل مرة

واحدة تؤدي ما ألزمنا ، ولا يلزمنا تكراره (١) فأي حاجة بأحد إلى قياس أو رأي مع هذا البيان الواضح ، ونحمد الله على عظيم نعمه .

— فان قال قائل منهم : لا يجوز إبطال القول بالقياس إلا حتى توجدونا تحريم القول به نصا في القرآن . قلنا : قد أوجدناكم البرهان نصا بذلك بأن لا نردوا التنازع إلا إلى القرآن والسنة فقط ، قال الله تعالى (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء) وقال تعالى (فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون) والقياس ضرب أمثال في الدين لله تعالى .

ثم يقال لهم : إن عارضتم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم : لا يجوز القول بإبطال الإلهام ، ولا بإبطال اتباع الإمام ، إلا حتى توجدونا تحريم ذلك نصا . أو قال لكم ذلك أهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه ، — بماذا تنفصون ؟ بل الحق أن يقال — إنه لا يحل أن يقال على الله تعالى إنه حرم أو حلل أو أوجب إلا بنص فقط ، و بالله تعالى التوفيق اه

﴿ ملخص ما حققه ابن القيم في الرأي والقياس ﴾

عقد في أول كتابه (إعلام الموقعين عن رب العالمين) فصلا في تحريم الإفتاء في دين الله بالرأي المخالف للنصوص صدره بآيات أولها قوله تعالى (فان لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟ إن الله لا يهدي القوم الظالمين) قال : فقسم الأمر إلى أمرين لا ثالث لهما إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، و إما اتباع الهوى ، فكل مالم يأت به الرسول فهو من الهوى ، وقفى على الآيات بطائفة من الأحاديث أولها حديث

(١) أي إلا بدليل غير صيغة الامر كاقتران الصلوات والصيام بأوقاتهما

عبد الله بن عمرو مرفوعا واللفظ للبخارى « ان الله لا ينزع العلم بعد إذ أعطاكموه انتزاعا ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون و يضلون » وحديث عوف بن مالك الأشجعى « تفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة ، أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله و يحلون ما حرم الله » رواه الحافظ ابن عبد البر وغيره

ثم أورد فصلا بل فصلين فيما روى عن علماء الصحابة كالخلفاء الأربعة والعبادلة وغيرهم فى ذم الرأى ومنهـا قول عمر « إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يعوها، وتفلتت منهم أن يحفظوها . فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » وللأثر ألفاظ أخرى ، قال المصنف : وأسانيد هذه الآثار عن عمر فى غاية الصحة

ثم عقد فصلا آخر ذكر فيه ما احتج به أهل الرأى من إفتاء بعض هؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وقضائهم بالرأى ، كقول عمر لـكاتبه « قل : هذا ما رأى عمر بن الخطاب » وقول عثمان فى الأمر بإفراد العمرة عن الحج « انما هو رأى رأيته » وقول على فى أمهات الأولاد « اتفق رأيى ورأى عمر على أن لا يبعن » وما نقل عن أبى بكر وعمر من القول والعمل على القضاء بكتاب الله إن وجد فيه الحـكم و إلا فبسنة رسول الله ﷺ ، فان لم يوجد فيهما ما يقضى به جمعوا له الناس أو رؤساء الناس ، وفى رواية : علماء الناس ــ وكلاهما صواب فقد كان الرؤساء علماء ــ واستشاروهم ، وكان يكون القضاء بما يجتمع رأيهم عليه . وكان القراء أصحاب مشورة عمر ، وكان وقافا عند كتاب الله تعالى

ومنه ما فى كتاب عمر إلى شريح إذا « وجدت شيئا فى كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره ، و إن أتاك شىء ليس فى كتاب الله فاقض بما سن رسول الله ﷺ فان أتاك ما ليس فى كتاب الله ولم يسن رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه

الناس ، و إن أتاك ما ليس فى كتاب الله ولم يسنه رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فان شئت أن تجتهد رأيك فتقدم ، و إن شئت أن تتأخر فتأخر ، وما أرى التأخر إلا خيراً لك» وفى رواية لابن جرير الاقتصار على أمره بأن يجتهد رأيه عند عدم النص . وعن ابن مسعود كلام بمعنى هذا ، إلا أنه قال فى الحالة الثالثة لمن عرض عليه القضاء « فان جاءه أمر ليس فى كتاب الله ولاقضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون » وقال فى الحالة الرابعة « فليجتهد رأيه ولا يقل انى أرى وانى أخاف ، فان الحلال بين والحرام بين ، و بين ذلك مشتبهات فدع ما يريبك إلى مالا يريبك » اه.

ومراد ابن مسعود بالصالحين هو عين مراد عمر بما أجمع عليه الناس فى كتابه إلى شريح ، كالذين كان يستشيرهم (رض)

أقول : هذا زبدة ماورد فى هذا الفصل وغيره بمعناه . وكله يتعلق بأمر القضاء إلا رأى عثمان فى إفراد العمرة عن الحج ، فانه فى مسألة دينية ، وهو شاذ ولا حجة فى مثل هذا بقول صحابى ، وهو لم يأمر أحداً بالعمل به ، بل تركه إلى الناس وهم مخيرون فيه شرعا . وأما القضاء بما ذكر من المراتب الأربعة فهو ليس برأى صحابي واحد ، و إنما تلك سنتهم التي جروا عليها ، واهتدى بهم فيها سائر المسلمين فكانت اجماعا صحيحا . ولكن المتأخرين تركوا جمع العلماء لاستشارتهم فيما لانص فيه ، اكتفاء بتقليد مذاهبهم . ولا حجة فى هذه الطريقة ولا فى أقوالهم فيها على جواز استخراج أحكام لم يرد بها قرآن ولا سنة فى العبادات والحلال والحرام ، كما فعل المؤلفون فى الفقه ، و إنما الاجتهاد والرأى فى الأقضية التى تحدث للناس فى معاملاتهم وما فى معناها من أمور السياسة ، وهى التى فوض الله أمرها إلى أولى الأمر بشرطه .

الجمع بين إثبات الرأى و إنكاره

ثم عقد ابن القيم فصلا للفصل بين الرأى الذى يعمل به والذى لا يعمل به فقال «ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار، عن السادة الأخيار، بل كلها حق وكل منها له وجه. وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأى الباطل الذى ليس من الدين والرأى الحق الذى لا مندوحة [1] عنه لأحد من المجتهدين، فنقول و بالله المستعان

الرأى فى الأصل مصدر رأى الشىء يراه رأيا، ثم غلب استعماله على المرئى نفسه، من باب استعمال المصدر فى المفعول، كالهوى فى الأصل مصدر هو يه [2] يهواه هوى، ثم استعمل فى الشىء الذى يهوى فيقال: هذا هوى فلان. والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها، فتقول: رأى كذا فى النوم رؤيا ورآه فى اليقظة رؤية، ورأى كذا رأيا - لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين - ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الامارات فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحس به إنه رأيه؛ ولا يقال أيضاً للأمر المعقول الذى لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الامارات إنه رأى، و إن احتاج إلى فكر وتأمل، كدقائق الحساب ونحوها.

« و إذا عرف هذا فالرأى ثلاثة أقسام: رأى باطل بلا ريب، ورأى صحيح ورأى هو موضع الاشتباه. والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف، فاستعملوا الرأى الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به؛ وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله.

---

(١) المندوحة السعة كما فى القاموس، وقال فى الصحاح: لى عن هذا الأمر مندوحة ومنتدح أى سعة (٢) هو يه كرضيه أحبه. قاموس

« والقسم الثالث: سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار اليه حيث لا يوجد منه بد، ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يحرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفه مخالفا للدين، بل خيروا بين قبوله ورده، فهو بمنزلة ما أبيح المضطر من الطعام والشراب الذى يحرم عند عدم الضرورة، إليه كما قال الامام أحمد: سألت الشافعى عن القياس فقال لى: عند الضرورة. وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة، لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويولدوه ويوسعوه. كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الافتاء لصعوبة النقل عليه وتعسر حفظه، فلم يتعدوا فى استعماله قدر الضرورة ولم يبغوا بالعدول إليه مع تمكنهم من النصوص والآثار، كما قال تعالى فى المضطر إلى الطعام المحرم (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) فالباغى الذى يبتغى الميتة مع قدرته على التوصل إلى المذكى، والعادى الذى يتعد قدر الحاجة بأكلها

ثم بين رحمه الله تعالى أن الرأى الباطل أنواع قال:

(أحدها) الرأى المخالف للنصوص. وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام فساده وبطلانه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد.

(النوع الثانى) هو الكلام فى الدين بالخرص والظن مع التفريط والتقصير فى معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها. فان من جهلها وقاس برأيه فيما سئل بغير علم بل لمجرد قدر جامع بين الشيئين ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرد قدر فارق يراه بينهما يفرق بينهما فى الحكم من غير نظر فى النصوص والآثار — فقد وقع فى الرأى المذموم الباطل

(النوع الثالث) الرأى المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التى وضعها أهل البدع والضلال الخ

(النوع الرابع) الرأى الذى أحدثت به البدع وغيرت به السنن، وعم به البلاء، وتربى عليه الصغير، وهرم فيه الكبير.

(قال) فهذه الانواع الأربعة من الرأي [1] الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه واخراجه من الدين

(النوع الخامس) ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين (رض) أنه القول في شرائع الدين بالاستحسان والظنون ، والاشتغال بحفظ المعضلات والاغلوطات ، ورد الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردها إلى أصولها والنظر في عللها واعتبارها الخ

(أقول) ثم ذكر أن في هذا تعطيل السنن ، واستشهد على بطلان هذا الرأي وما فسره به بالاحاديث الواردة في نهي الرسول ﷺ عن الاغلوطات وعن عضل المسائل وعن كثرة المسائل ، وقد أورد ابن عبد البر في هذا الفصل أكثر ما أوردناه آنفا عن فتح الباري ، ومنه ما ورد في سبب نزول الآية التي نحن بصدد تفسيرها

﴿ آثار علماء السلف في الرأي والقياس ﴾

ثم عقد ابن القيم فصلا لآثار التابعين ومن بعدهم من علماء الامصار في ذم القياس والنهي عنه ، و بيان كون القائلين به لم يريدوا أن يجعله الناس ديناً يدان به وشرعا متبعا للأمة ، وكون المتعصبين لهم من بعدهم انحرفوا عن طريقهم وخالفوا مذهبهم غلوا فيه ، ومنه قول القعنبي : دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه فسلمت عليه ثم جلست فرأيته يبكي ، فقلت له : أبا عبد الله ما الذي يبكيك؟ فقال لي : يا ابن قعنب ومالي لا أبكي ؟ ومن أحق بالبكاء مني ؟ والله لوددت أني ضربت بكل مسألة أفتيت فيها بالرأي سوطا ، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه ، وليتني لم أفت بالرأي . ومنه قول الشافعي : مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منه مثل المجنون الذي عولج حتى برىء فأعقل ما يكون قد هاج . ومنه تقديم أبي حنيفة وأحمد الحديث الضعيف على الرأي والقياس ، ومن شواهد هذا في مذهب

---

(١) قوله : من الرأي — هو خبر لقوله : فهذه الانواع . لا بيان له ، وانما قال من الرأي لأن هنالك نوعا آخر وهو الخامس . و يمكن أن يقال : ان هذه الانواع متداخلة يمكن ارجاع بعضها إلى بعض كارجاع الثالث إلى الرابع

أبى حنيفة الأخذ بحديث القهقهة فى الصلاة وحديث الوضوء بنبيذ التمر فى السفر وحديث قطع السارق فى أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث فى اشتراط المصر لإقامة الجمعة . وكل هذه الاحاديث ضعيفة وقد قدمها على القياس وقد نهى جميع العلماء عن تقليدهم وتقليد غيرهم فى دين الله

﴿ أنواع الرأى المحمود ﴾

ثم بين ابن القيم أنواع الرأى المحمود وهى أربعة

(أحدها) رأى علماء الصحابة رضى الله عنهم

(ثانيها) الرأى الذى يفسر النصوص . ويبين وجه الدلالة منها ، ويقررها ويوضح محاسنها ، ويسهل طريق الاستنباط منها . وقد بين له الشواهد مما ورد عن الصحابة من الرأى فى التفسير ، ثم أورد على هذا ما ورد فى الصحيح من قول أبى بكر : « وأى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إن قلت فى كتاب الله برأيى ؟ » وحديث « من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار[1] »

وأجاب ابن القيم عن ذلك الا يراد بأن الرأى نوعان : رأى مجرد لا دليل عليه بل هو خرص وتخمين . فهذا الذى أعاذ الله الصحابة منه ، ورأى مستند إلى استدلال واستنباط من النص أو من نص آخر معه ، فهذا من ألطف فهم النصوص وأدقه . ومثل له بتفسير الصديق (رض) الكلالة بأنهاما عدا الوالد والولد

أقول : وقد بينت ذلك أتم البيان فى تفسير آية الكلالة فى آخر سورة النساء ولا تنس فى هذا المقام ، قول على المرتضى عليه السلام : انه ليس عندهم شىء من الوحى غير ما فى كتاب الله قال « إلا فهماً يعطيه الله رجلا فى القرآن »

(ثالثها) رأى جماعة الشورى ، وقد فصلت القول فيه بما لم أسبق إليه — فيما أعلم فى الكلام على أولى الأمر من تفسير سورة النساء (٢)

---

(١) رواه أبوداود والترمذى وحسنه والنسائى . وفى لفظ « بغير علم » مكان « برأيه » واللفظان بمعنى واحد إذ المراد بالرأى ما كان بهوى لا بعلم كما تراه فى جوابه

(٢) راجع ص ١٨٠ — ٢١٦ و ٢٩٩ ج ٥ تفسير

(رابعها) الاجتهاد الذى أجازه الصحابة فيما لا نص فيه من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا ماقضى به الخلفاء الراشدون ، وكان الأولى أن يقول وما أجمع عليه الصحابة منه، وفى حكمه ماقضى به الراشدون ، وشرط هذا الاجتهاد أن يكون فى مسائل القضاء والمعاملات ، لا فى العقائد والعبادات ، وتقدم بيان هذا من قبل وسيعاد القول فيه إن شاء الله تعالى وقد استشهد لهذا النوع بكتاب عمر (رض) فى القضاء إلى أبى موسى الأشعرى ، وقد أثبته وشرحه شرحا طويلا ، وابن حزم ينكر هذا الكتاب كما تقدم

ثم أطال ابن القيم فيما عده من قبيل القياس فى القرآن المجيد والأحاديث النبوية ، وذكر طائفة من أقيسة الصحابة بناء على التوسع فى معنى القياس ، ولكن لاتنطبق تلك الأمثلة كلها على القياس المصطلح عليه فى علم أصول الفقه، وليست كلها فى الأحكام العملية ، وإنما أراد أن يستوفى كل ما يمكن أن يلوذ به و يلجأ إليه القائلون بالقياس ، فكان منه مالعله لم يخطر لأحد منهم على بال ، ولذلك قفى على ذلك بما يقابله من الكلام فى ذم القياس وكونه ليس من الدين فى شىء . فافتتح ذلك بقوله :

﴿فصل﴾ قد أتينا على ذكر فصول فى القياس نافعة وأصول جامعة فى تقرير القياس والاحتجاج به لعلك لاتظفر بها فى غير هذا الكتاب ولا تقرب منها ، فلنذكر مع ذلك ماقابلها من النصوص والأدلة الدالة على ذم القياس وأنه ليس من الدين وحصول الاستغناء عنه والاكتفاء بالوحيين .

﴿ مثال القياس الباطل ﴾

ثم إنه أطال فى بيان ذلك بالكتاب والسنة وسرد الأمثلة الكثيرة للاقيسة الباطلة من كتب الفقه ، وقد تقدم بعض تلك الآيات ، وأما الأحاديث فما ذكرناه منها أكثر مما ذكره فى هذا السياق وزاد هو انكار النبى ﷺ على عمر وأسامة محض القياس فى الحلتين الحريريتين اللتين أهداهما إليهما — إذ لبسها أسامة قياسا للبس على التملك والانتفاع والبيع ، وردها عمر قياسا لتملكها على لبسها المحرم بالنص (قال) فاسامة اباح وعمر حرم قياسا ، فأبطل رسول الله ﷺ كل واحد من القياسين

وقال لعمر « انما بعثت بها إليك لتستمتع بها » وقال لاسامة « إنى لم أبعثها إليك لتلبسها ولكن بعثها إليك لتشققها خُمراً لنسائك » والنبى ﷺ انما تقدم إليهم فى الحرير بالنص على تحريم لبسه فقط فقاسا قياسا أخطئا فيه، فأحدهما قاس اللبس على الملك وعمر قاس التملك على اللبس والنبى ﷺ بين أن ما حرمه من اللبس لايتعدى إلى غيره ، وما أباحه من التملك لايتعدى إلى اللبس ، وهذا عين إبطال القياس » اه

أقول : ولكن هذا لم يمنع بعض الفقهاء بعد ذلك من قياس كل استعمال للحرير على اللبس ، ومن قياس كل استعمال للذهب والفضة على ما ورد من نهيه ﷺ عن الأكل فى صحافهما والشرب من آنيتهما . وهكذا شأنهم فى أمثلة ذلك

ثم عقد فصلين فى ذم الصحابة والتابعين للقياس و إبطالهم له وفصلا فى تعارض الاقيسة وتناقضها وفصلا آخر فى فساد القياس و بطلانه وتناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلا وتفصيلا ، وذكر أنواع القياس الأربعة عند غلاتهم كفقهاء ماوراء النهر — وهى قياس العلة والدلالة والشبه والطرد وذكر أمثلة كثيرة من أقيستهم الفاسدة واضطرابهم فى التأصيل والتفصيل، وهذا الفصل من أجل الفصول وأطولها ، وفيه كثير من الاقيسة التى جمعوا فيها بين مافرقت النصوص أو الميزان المستقيم وفرقوا فيها بين ماجمعت و بيان ذلك بالدلائل العقلية والنقلية وتبعه عدة فصول تفرعت منه

﴿ الحكم بين مثبتى القياس ومنكريه ﴾

بعد أن أطال ابن القيم فى بسط أدلة الفريقين تصدى لبيان الحكم بينهما باثبات القياس الموافق للنصوص و إبطال القياس الاصطلاحى ومهد لذلك تمهيداً مفيداً بين فيه أن هذه المسألة فرع لمسألة الحكمة والتعليل والأسباب، وقد انقسم الناس فى كل منهما إلى غلاة فى النفى وغلاة فى الاثبات ومعتدلين فيه قال :

وسبب ذلك خفاء الطريقة المثلى والمذهب الوسط الذى هو فى المذاهب

كالاسلام فى الأديان وعليه سلف الأمة وأئمتها والفقهاء المعتبرون به من إثبات الحكم

والأسباب والغايات المحمودة فى خلقه سبحانه وأمره (أى وشرعه) وإثبات لام التعليل وباء السببية فى القضاء والشرع كما دلت عليه النصوص مع صريح العقل والفطرة ، واتفق عليه الكتاب والميزان » ثم قال

« والمقصود أنهم كما انقسموا إلى ثلاث فرق فى هذا الأصل انقسموا فى فرعه وهو القياس إلى ثلاث فرق : فرقة أنكرته بالكلية ، وفرقة قالت به وأنكرت الحكم والتعليل والمناسبات . والفرقتان أخلتا النصوص عن تناولها لجميع أحكام المكلفين وإنما أحالتا على القياس . ثم قال : غلاتهم أحالت عليه أكثر الأحكام ، وقال متوسطوهم بل أحالت عليه كثيراً من الأحكام لا سبيل إلى إثباتها إلا به .

خطأ نفاة القياس ومثبتيه باطلاق

« والصواب وراء ماعليه الفرق الثلاث . وهو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث ، ولم يحلنا الله ولا رسوله على رأى ولا قياس ، بل قد بين الأحكام كلها والنصوص كافية وافية بها ، والقياس الصحيح حق مطابق[1] للنصوص ، فهما دليلان للكتاب والميزان ، وقد تخفى دلالة النص ولا يبلغ العالم[2] فيعدل إلى القياس ثم قد يظهر موافقا للنص فيكون قياسا صحيحا . وقد يظهر مخالفا له فيكون فاسداً . وفى نفس الأمر لابد من موافقته أو مخالفته . ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته

وكل فرقة من هذه الفرق الثلاث سدوا على أنفسهم طريقا من طرق الحق فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله : فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح ــ وهو من الميزان والقسط الذى أنزله الله ــ احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوها فوق الحاجة ووسعوها أكثر مما يسعانه ، فحيث فهموا من النص حكما أثبتوه ولم يبالوا بما وراءه وحيث لم يفهموه منه نفوه وحملوا الاستصحاب ، وأحسنوا فى اعتنائهم بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد ، وأحسنوا فى رد الاقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها فى نفس القياس وتركهم له وأخذهم بقياس وتركهم ماهو أولى منه ولكن أخطأوا من أربعة أوجه

(١) فى نسخة موافق (٢) لعل أصله : أو لا يبلغ العالم

بيان ما أخطأ فيه نفاة القياس

(أحدها) رد القياس الصحيح ولا سيما المنصوص على علته التي يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ ، ولا يتوقف عاقل فى أن قول النبي ﷺ لمن لعن عبد الله حماراً [١] على كثرة شربه للخمر «لا تلعنه فانه يحب الله ورسوله» بمنزلة قوله : لا تلعنوا كل من يحب الله ورسوله ، وفى أن قوله « إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر [٢] فانها رجس » بمنزلة قوله : ينهيانكم عن كل رجس ، وفى أن قوله تعالى (إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس) نهى عن كل رجس ، وفى أن قوله فى الهرة « ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» بمنزلة قوله : كل ماهو من الطوافين عليكم والطوافات فانه ليس بنجس ولا يستريب أحد فى أن من قال لغيره : لا تأكل من هذا الطعام فانه مسموم نهى له عن كل طعام كذلك . و إذا قال : لا تشرب هذا الشراب فانه مسكر نهى له عن كل مسكر - ولا تتزوج هذه المرأة فانها فاجرة وأمثال ذلك

(الخطأ الثانى) تقصيرهم فى فهم النصوص فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه .وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة فى مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه و إشارته وعرفه عند المخاطبين ، فلم يفهموا من قوله (ولا تقل لهما أف) ضربا ولا سبا ولا إهانة غير لفظة (أف) فقصروا فى فهم الكتاب كما قصروا فى اعتبار الميزان

(الخطأ الثالث) تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل ، وليس عدم العلم علما بالعدم ، وقد تنازع الناس فى الاستصحاب ونحن نذكر أقسامه ومراتبها ، فالاستصحاب استفعال من الصحبة وهى استدامة اثبات ما كان ثابتا أو نفى ما كان منفيا وهو ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعى حتى يثبت خلافه ، واستصحاب حكم الاجماع فى محل النزاع

أقول : وههنا أطال ابن القيم فى بيان هذه الاقسام وأمثلتها ثم قال

(الخطأ الرابع) لهم اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة ، فاذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد

(١) حمار لقبه (٢) جمع حمار ككتاب وكتب والمراد الحمر الانسية التى تركب

أو معاملة استصحبوا بطلانه فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل ، وجمهور الفقهاء على خلافه ، وأن الأصل فى العقود والشروط الصحة ، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه ، وهذا القول هو الصحيح ، فان الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثيم ، ومعلوم أنه لاحرام إلا ماحرمه الله ورسوله ، ولا تأثيم إلا ماأثم الله ورسوله به فاعله ،كما أنه لاواجب إلا ما أوجبه الله ، ولا حرام إلا ماحرمه الله ،ولا دين إلا ماشرعه .

فالأصل فى العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر ، والأصل فى العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم ، والفرق بينهما : أن الله سبحانه لايعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله ، فان العبادة حقه على عباده ، وحقه الذى أحقه هو ورضى به وشرعه ، وأما العقود والشروط والمعاملات فهى عفو حتى يحرمها ، ولهذا نعى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الأصلين ، وهو تحريم مالم يحرمه ،والتقرب إليه بما لم يشرعه ،وهو سبحانه لو سكت عن إباحة ذلك وتحريمه لكان ذلك عفواً لايجوز الحكم بتحريمه و إبطاله ، فان الحلال ماأحله الله والحرام ماحرمه ، وما سكت عنه فهو عفو ، فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فانه لايجوز القول بتحريمها ، فانه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان و إهمال ،فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الإباحة فيما عدا ماحرمه، وقد أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود والعهود كلها .فقال تعالى (وأوفوا بالعهد) وقال (ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وقال تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون ؟ * كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لاتفعلون) وقال (بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين) وقال (إن الله لايحب الخائنين) وهذا كثير فى القرآن اه

(أقول) ثم إنه أورد بعد هذا كثيرا من الأحاديث النبوية فى هذا الموضوع وفيها ماهو عام وما هو خاص ، منها حديث أبى رافع الذى أرسله المشركون إلى النبي ﷺ فأسلم وأبى أن يرجع إليهم فقال النبي ﷺ « إني لا أخيس

بالعهد ولا أحبس البرد ، ولكن ارجع إليهم ، فان كان فى نفسك الذى فى نفسك الآن فارجع ، فذهب ثم عاد فأسلم » رواه أبو داود . وحديث حذيفة وأبى حِسل اللذين أخذهما المشركون فلم يطلقوهما إلا بعد أن أخذوا عليهما عهد الله وميثاقه لينصرفان إلى المدينة ولا يقاتلان مع النبى ﷺ وذلك قبيل غزوة بدر فلما أخبرا النبى ﷺ بذلك قال «انصرفا ، نفى لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم » فلم يأذن لها بالقتال معه . وقد استوفينا الكلام على مسألة الشروط فى تفسير (أوفوا بالعقود) من أول السورة .

﴿ بيان ما أخطأ فيه مثبتو القياس ﴾

ثم إن ابن القيم بين أنواع الخطأ الذى وقع فيه مثبتو القياس والرأى فى الأحكام الشرعية ، وقفى على ذلك بما هو فصل الخطاب عنده فى المسألة فقال :

« (فصل) وأما أصحاب الرأى والقياس فانهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتقدوها وافية بالأحكام ولا شاملة لها ، وغلاتهم على أنها لم تف بعشر معشارها[1] فوسعوا[2] طرق الرأى والقياس وقالوا بقياس الشبه ، وعلقوا الأحكام بأوصاف لا يعلم أن الشارع علقها بها ، واستنبطوا عللا لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها ثم اضطرهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس ، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور ، واضطرهم ذلك أيضا إلى أن اعتقدوا فى كثير من الاحكام أنها شرعت على خلاف القياس فكان خطؤهم من خمسة أوجه .

«أحدها : ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث

« الثانى : معارضة كثير من النصوص بالرأى والقياس

«الثالث : اعتقادهم فى كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس والميزان هو العدل فظنوا أن العدل خلاف ماجاءت به هذه الأحكام .

«الرابع: اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها و إلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه .

---

(١) نقل هذا عن إمام الحرمين وعد من أكبر زلاته (٢) لعل أصله : وسعوا لأنها جواب لما

« الخامس : تناقضهم فى نفس القياس كما تقدم أيضا . ونحن نعقد هنا ثلاثة فصول
« الفصل الأول فى بيان شمول النصوص للاحكام والا كتفاء بها عن الرأى والقياس
« الفصل الثانى فى سقوط الرأى والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص
« الفصل الثالث فى بيان (أن) أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح
وليس فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم حكم يخالف الميزان والقياس الصحيح . وهذه الفصول الثلاثة من أهم فصول الكتاب ، وبها يتبين للعالم المنصف مقدار الشريعة وجلالتها وهنيمتها[1] وسعتها وفضلها وشرفها على جميع الشرائع ، وان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما هو عام الرسالة إلى كل مكلف فرسالته عامة فى كل شيء من الدين أصوله وفروعه ودقيقه وجليله ، فكما لا يخرج أحد عن رسالته فكذلك لا يخرج حكم تحتاج إليه الأمة عنها وعن بيانه له ، ونحن نعلم أنا لا نوفى هذه الفصول حقها ولا نقارب وانها أجل من علومنا ، وفوق ادراكنا ، ولكن ننبه أدنى تنبيه ونشير أدنى إشارة إلى ما نفتتح أبوابها[2] وننهج طرقها والله المستعان وعليه التكلان » اه

أقول : اننا لم نجد فى الكتاب إلا فصلين من هذه الثلاثة التى وعد بها ، الأول فى شمول النصوص واغنائها عن القياس ، والثاني فى بيان أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح والميزان المستقيم والموافقة لعقول البشر ومصالحهم ولا ندرى أسقط الفصل الذى بين فيه سقوط الرأى والاجتهاد والقياس مع وجود النص؟ أم أغفل كتابته بعد الوعد به نسيانا للوعد أو اكتفاء باتفاق العلماء على المسألة ، وكون من يعتد بدينه وعلمه من أهل الرأى والقياس كربيعة وأبى حنيفة والشافعى لم يثبتوا حكما فى مسألة فيها نص بالقياس إلا إذا كانوا غير عالمين بالنص أو غير ثابت عندهم ، أو لم يفهموا الحكم منه .

---

(١) لعل الأصل هيمنتها : فالهنيهة والهنية الشيء اليسير ولا معنى له هنا . والهيمنة حفظ الشيء والرقابة عليه والقيام به (راجع تفسير « مهيمنا » فى (ص ٤١٠ ج ٦ تفسير) « ٢ » لعل الأصل : يفتتح بالياء ــ أو نفتتح به أبوابها

﴿ شمول النصوص للاحكام وتفاوت الافهام فيها ﴾

وقد صدر الفصل الأول بمقدمة نفيسة فى نوعى الدلالة وتفاوت الافهام فى النصوص فقال :

(الفصل الأول) فى شمول النصوص و إغنائها عن القياس ، وهذا يتوقف على بيان مقدمة ، وهى : أن دلالة النصوص نوعان حقيقية واضافية . فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وارادته ، وهذه الدلالة لا تختلف ، والاضافية تابعة لفهم السامع وادراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته الألفاظ ومراتبها ، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين فى ذلك ، وقد كان أبو هريرة وعبد الله بن عمرو أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له . وكان الصديق وعمر وعلى وابن مسعود وزيد بن ثابت أفقه منهما ، بل عبد الله بن عباس أيضا أفقه منهما ومن عبد الله بن عمر .

« وقد أنكر النبى ﷺ على عمر فهمه إتيان البيت الحرام عام الحديبية من إطلاق قوله « إنك ستأتيه وتطوف به » فانه لا دلالة فى هذا اللفظ على تعيين العام الذى يأتونه فيه

وأنكر على عدى بن حاتم فى فهمه من الخيط الأبيض والخيط الأسود نفس العقالين «وأنكر على من فهم من قوله «لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال حبة خردلة[(١)] من كبر» شمول لفظه لحسن الثوب وحسن النعل، وأخبرهم أنه[(٢)] بطر الحق وغمط الناس

« وأنكر على من فهم من قوله « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه » انه كراهة الموت ، وأخبرهم أن هذا للكافر إذا احتضر و بشر بالعذاب ، فانه حينئذ يكره لقاء الله والله يكره لقاءه ، وأن المؤمن إذا احتضر و بشر بكرامة الله أحب لقاء الله وأحب الله لقاءه

« وأنكر على عائشة إذ فهمت من قوله تعالى (فسوف يحاسب حسابا يسيرا)

(١) كذا وفى نسخة من الكتاب ذرة ورواية مسلم فى صحيحه « مثقال حبة » وفى رواية غيره « حبة خردل » ولا أذكر أن أحداً رواه بلفظ مثقال خردلة أو ذرة (٢) أى الكبر

معارضته لقوله ﷺ « من نوقش الحساب عذب » و بين لها أن الحساب اليسير هو العرض ، أى حساب العرض لاحساب المناقشة .

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) أن هذا الجزاء إنما هو فى الآخرة وأنه لايسلم أحد من عمل السوء ، و بين أن هذا الجزاء قد يكون فى الدنيا بالهم والحزن والمرض والنصب وغير ذلك من مصائبها ، وليس فى اللفظ تقييد الجزاء بيوم القيامة .

«وأنكر على من فهم من قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) أنه ظلم النفس بالمعاصى و بين أنه الشرك ،وذكر قول لقمان لابنه (إن الشرك لظلم عظيم) مع أن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك ، فان الله سبحانه لم يقل ولم يظلموا أنفسهم بل قال (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) ولبس الشيء بالشيء تغطيته به و إحاطته به من جميع جهاته،ولا يغطى الإيمان و يحيط به و يلبسه إلا الكفر ،ومن هذا قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فان الخطيئة لاتحيط بالمؤمن أبدا فان إيمانه يمنعه من إحاطة الخطيئة به ، ومع أن سياق قوله (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون) ثم حكم الله أعدل حكم وأصدقه أن من آمن ولم يلبس إيمانه بظلم فهو أحق بالأمن والهدى ــ فدل [1] على أن الظلم الشرك

« وسأله عمر بن الخطاب عن الكلالة وراجعه فيها مراراً فقال «يكفيك آية الصيف » واعترف عمر بأنه خفى عليه فهمها ، وفهمها الصديق .

« وقد نهى النبى ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية ففهم بعض الصحابة من نهيه أنه لكونها لم تخمس ،وفهم بعضهم أن النهى لكونها كانت حمولة القوم وظهرهم ،وفهم بعضهم أنه لكونها كانت حول القرية .

« وفهم على بن أبي طالب رضى الله عنه فى الجنة وكبار الصحابة ما قصده

---

(١) لعل أصله «يدل» لأن الجملة خبر أن فى قوله : ومع أن سياق قوله الخ وقوله بعده « ثم حكم الله » عطف على « سياق قوله »

رسول الله ﷺ بالنهى وصرح بعلته من كونها رجساً .

وفهمت المرأة من قوله تعالى (وآتيتم إحداهن قنطارا) جواز المغالاة فى الصداق فذكرته لعمر فاعترف به (١)

وفهم ابن عباس من قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) أن المرأة قد تلد لستة أشهر ، ولم يفهمه عثمان فهمّ برجم امرأة (٢) حتى ذكره ابن عباس فأقر به .

ولم يفهم عمر من قوله « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها » قتال مانعى الزكاة حتى بين له الصديق (ذلك) فأقر به . وفهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا) رفع الجناح عن الخمر حتى بين له عمر أنه لا يتناول الخمر ، ولو تأمل سياق الآية لفهم المراد منها ، فإنه إنما رفع الجناح عنهم فيما طعموه متقين له فيه ، وذلك إنما يكون باجتناب ما حرمه من المطاعم ، فالآية لا تتناول المحرم بوجه ما .

وقد فهم من فهم من قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) انغماس الرجل فى العدو حتى بين له أبو أيوب الأنصارى أن هذا ليس من الإلقاء بيده إلى التهلكة، بل هو من بيع الرجل نفسه ابتغاء مرضاة الله ، وأن الالقاء بيده إلى التهلكة هو ترك الجهاد والاقبال على الدنيا وعمارتها

وقال الصديق (رض) « أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية وتضعونها على غير مواضعها (ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) وإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده » فأخبرهم أنهم يضعونها على غير مواضعها فى فهمهم منها خلاف ما أريد بها .

وأشكل على ابن عباس أمر الفرقة الساكتة التى لم ترتكب مانهيت

(١) أى اعترف به ورجع عما كان هم به من إلزام الناس أن لا يزيدوا على مهور بنات النبى ﷺ غفلة عن الآية (٢) أى ولدت بعد ستة أشهر من زواجها

عنه من اليهود هل عذبوا أو نجوا حتى بين له مولاه عكرمة دخولهم في الناجين دون المعذبين ، وهذا هو الحق لأنه سبحانه قال عن الساكتين (و إذ قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو معذبهم عذابا شديداً) فأخبر أنهم أنكروا فعلهم وغضبوا عليهم ، و إن لم يواجهوهم بالنهي فقد واجههم به من أدى الواجب عنهم، فان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية فلما قام به أولئك سقط عن الباقين فلم يكونوا ظالمين بسكوتهم. وأيضا فانه سبحانه انما عذب الذين نسوا ما ذكروا به وعتوا عما نهوا عنه ، وهذا لا يتناول الساكتين قطعاً، فلما بين عكرمة لابن عباس أنهم لم يدخلوا في الظالمين المعذبين كساه بُرْدة وفرح به

وقد قال عمر بن الخطاب للصحابة « ما تقولون في (إذا جاء نصر الله والفتح) السورة قالوا أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره فقال لابن عباس ماتقول أنت؟ قال هو أجل رسول الله ﷺ اعلمه إياه ، فقال ما أعلم منها غير ما تعلم ، وهذا من أدق الفهم وألطفه ولا يدركه كل أحد فانه سبحانه لم يعلق الاستغفار بعمله (١) بل علقه بما يحدثه هو سبحانه من نعمة فتحه على رسوله ودخول الناس في دينه ، وهذا ليس بسبب للاستغفار ، فعلم أن سبب الاستغفار غيره وهو حضور الأجل الذي من تمام نعمة الله على عبده توفيقه للتوبة النصوح والاستغفار بين يديه (٢) ليلقى ربه طاهراً مطهراً من كل ذنب فيقدم عليه مسروراً راضيا مرضيا عنه . ويدل عليه (أيضا) فسبح بحمد ربك واستغفره وهو ﷺ كان يسبح بحمده دائما فعلم أن المأمور به من ذلك التسبيح بعد الفتح ودخول الناس في الدين أمر أكثر من ذلك المتقدم وذلك مقدمة بين يدي انتقاله إلى الرفيق الاعلى ، وأنه قد بقيت عليه من عبودية التسبيح والاستغفار التي ترقيه إلى ذلك المقام بقية فأمره بتوفيتها . ويدل عليه أيضاً أنه سبحانه شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الأعمال فشرعها في خاتمة الحج وقيام الليل ، وكان النبي ﷺ إذا سلم من الصلاة استغفر ثلاثا ، وشرع للمتوضىء بعد كمال وضوئه أن يقول « اللهم اجعلني

(١) كذا في الاصل ، والظاهر أنه بعمله أي عمل الرسول ﷺ (٢) الضمير في يديه عائد الى الاجل وهو الذي يربط الصلة بالموصول

من التوابين واجعلني من المتطهرين» فعلم أن التوبة مشروعة عقيب الأعمال الصالحة، فأمر رسوله بالاستغفار عقيب توفيته ما عليه من تبليغ الرسالة والجهاد في سبيله حين دخل الناس في دينه أفواجا، فكأن التبليغ عبادة قد أكملها وأداها فشرع له الاستغفار عقيبها:

والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وان منهم من يفهم من الآية حكما أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه و إشارته وتنبيهه واعتباره وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده . وهذا باب عجيب من فهم القرآن لايتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فان الذهن قد لايشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) أن المرأة قد تلد لستة أشهر، وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول السورة وآخرها أن الكلالة من لا ولد له ولا والد، وأسقط الاخوة بالجد، وقد أرشد النبي ﷺ عمر إلى هذا الفهم حيث سأله عن الكلالة وراجعه السؤال فيها مراراً فقال: « يكفيك آية الصيف » وانما أشكل على عمر قوله: (قل الله يفتيكم في الكلالة : إن امرؤ هلك ليس له ولد). الآية فدله النبي ﷺ على ما بين له المراد منها، وهي الآية الأولى التي نزلت في الصيف فانه ورث فيها ولد الأم في الكلالة السدس. ولا ريب أن الكلالة فيها من لا ولد له ولا والد وان علا » انتهت المقدمة

أقول: ثم إنه أورد بعد هذه المقدمة عدة مسائل مما اختلف فيه السلف ومن بعدهم بينتها النصوص، وهي ست مسائل في أحكام المواريث، وقد أوضح فيها اغناء النص عن القياس أتم الايضاح

مثال النصوص الكلية المغنية عن القياس

ثم زاد على تلك المسائل عدة نصوص كلية يغني كل منها عن كثير من الاقيسة، وذلك قوله - أدام الله النفع بعلمه .

ومن ذلك الاكتفاء بقوله « كل مسكر خمر » عن إثبات التحريم بالقياس في الاسم أو في الحكم كما فعله من لم يحسن الاستدلال بالنص

ومن ذلك الاكتفاء بقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) عن إثبات قطع النباش بالقياس اسما أو حكما ، إذ السارق يعم في لغة العرب وعرف الشارع سارق ثياب الأموات والأحياء

ومن ذلك الاكتفاء بقوله (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) في تناوله لكل يمين منعقدة يحلف بها المسلمون من غير تخصيص إلا بنص و إجماع ، وقد بين ذلك سبحانه في قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين) فهذا صريح في أن كل يمين منعقدة فهذا كفارتها ، وقد أدخلت الصحابة في هـذا النص الحلف بالتزام الواجبات والحلف بأحب القربات المالية إلى الله وهو العتق ، كما ثبت ذلك عن ستة منهم ولا مخالف لهم من أنفسهم ، وأدخلت فيه الحلف بالبغيض إلى الله وهو الطلاق كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنـة ولا مخالف له منهم . فالواجب تحكيم هذا النص العام والعمل بعمومه حتى يثبت إجماع الأمة إجماعا متيقنا على خلافه فالأمة لا تجمع على خطأ البتة

ومن ذلك الاكتفاء بقوله ﷺ « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » في إبطال كل عقد نهى الله ورسوله عنه وحرمه وأنه لغو لا يعتـد به نكاحا كان أو طلاقا أو غيرهما ، إلا أن تجمع الأمة إجماعا معلوما على أن بعض مانهى الله ورسوله عنه وحرمه من العقود صحيح لازم معتد به غير مردود ، فهي لا تجمع على خطأ و بالله التوفيق

ومن ذلك الاكتفاء بقوله تعالى (وقد فصل لكم ماحرم عليكم) مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » فكل مالم يبين الله ولا رسوله صلى الله عليه وآله وسلم تحريمه من المطاعم والمشارب والملابس والعقود والشروط فلا يجوز تحريمها ، فان الله سبحانه قد فصل لنا ماحرم علينا ، فما كان من

هذه الأشياء حراما فلا بد أن يكون تحريمه مفصلا ، وكما أنه لا يجوز إباحة ما حرمه الله ، فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه ولم يحرمه وبالله التوفيق »

لاشيء في الشرع يخالف القياس الصحيح

ثم شرع ابن القيم في بيان كون جميع أحكام الشريعة موافقة للقياس الصحيح الموافق للعدل والعقل فقال :

« الفصل الثاني » في بيان أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس وأن ما يظن مخالفته للقياس فأحد الأمرين لازم فيه ولا بد - إما أن يكون القياس فاسداً أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونه من الشرع . وسألت شيخنا قدس الله روحه عما يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم: هذا خلاف القياس لما ثبت بالنص أو قول الصحابة أو بعضهم ، وربما كان مجمعاً عليه كقولهم طهارة الماء إذا وقعت فيه نجاسة خلاف القياس ، وتطهير النجاسة على خلاف القياس ، والوضوء من لحوم الإبل والفطر بالحجامة والسَّلَم والاجارة والحوالة والكتابة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والقرض وصحة صوم الآكل الناسي والمضي في الحج الفاسد - كل ذلك على خلاف القياس ، فهل ذلك صواب أم لا ؟ فقال: ليس في الشريعة ما يخالف القياس . وأنا أذكر ما حصلته من جوابه بخطه ولفظه وما فتح الله سبحانه لي بيمن إرشاده وبركة تعليمه وحسن بيانه وتفهيمه

«إن أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد . والصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، فالأول قياس الطرد والثاني قياس العكس ، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم . فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بالغاء الفارق وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع فمثل هذا القياس أيضاً لا تأتي الشريعة بخلافه ، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه

بالحكم ويمنع مساواته بغيره ، ولكن الوصف الذى اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد . فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس فانما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه . ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر ، وحيث علمنا أن النص بخلاف قياس علمنا قطعا أنه قياس فاسد ، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التى يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس فى الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا ، ولكن يخالف القياس الفاسد وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده ، ونحن نبين ذلك فيما ذكر فى السؤال » اهالمراد منه

(أقول) ثم انه بعد هذا بين خطأ من قال إن تلك المسائل جاءت على خلاف القياس بيانا كافياً شافيا فى عدة فصول ظهر به بطلان كثير من كلام فقهاء القياس وأصولهم وقواعدهم ، وتضمن ذلك فوائد نفيسة - منها انعقاد العقود بأى لفظ عرف به المتعاقدان مقصودهما ، وان الشارع لم يحد لألفاظ العقود حداً ، لا النكاح ولا غيره - وان الكناية مع القرينة كالصريح ، ومنها بيان أنواع المعاملات المالية وبطلان كثير من الشروط التى اشترطها فقهاء القياس فيها ، ومنه يعلم يسر الشريعة وسعتها وموافقتها للعدل والعقل

ثم أورد بعد هذا ما استشكله نفاة الحكمة والتعليل والقياس من تفريق الشريعة بين المتماثلين وجمعها بين المختلفين فى عدة مسائل كثيراً ما يذكرونها ، كفرض الغسل من المنى الطاهر دون البول النجس وما فى حكمه ، وكذا إبطال الصيام بالاستمناء ، ونضح الثوب من بول الغلام وغسله من بول الجارية ، وقصر الصلاة الرباعية دون غيرها ، وايجاب إعادة الصيام على الحائض دون الصلاة ، وتحريم النظر إلى الحرة ولو عجوزاً شوهاء دون الأمة ولو شابة حسناء ، وقطع يد سارق ربع دينار دون مغتصب ألف دينار مع جعل دية اليد خمسمائة دينار - إلى غير ذلك من المسائل الكثيرة فى العبادات والمعاملات المالية والزوجية وفى العقوبات ، ولعله استوفى كل ما بلغه من المسائل التى زعم بعض الناس أنها على خلاف القياس والعقل ثم أجاب عن ذلك كله بالاسهاب ، الذى لا يكاد يوجد مثله فى غير هذا

الكتاب . وفى جوابه أو أجوبته هذه من حكم الشريعة وأسرارها و بيان موافقتها للعقل ومصالح البشر — ومن خطأ غلاة القياسيين — مالا يستغنى عنه أحد من طلاب علم الشرع والتفقه فى الدين

نذكر من تلك المسائل الكثيرة مسألة واحدة على سبيل النموذج وهى الجواب عن قول منكرى القياس : إن الشارع حرم بيع مد حنطة بمد وحفنة وجوز بيعه بقفيز من شعير[١] فهذا تفريق بين المتماثلين مخالف للقياس والعقل عندهم . وقد أطال فى رد هذا بما بين به حكمة تحريم الربا فى النقدين والبر والشعير والتمر والملح التى ورد بها الحديث . فنلخص ذلك بجمل وجيزة

﴿ الربا ، موضوعه وعلته وحكمته ﴾

(١) قال « الربا نوعان جلى وخفى فالجلى حرم لما فيه من الضرر العظيم والخفى حرم لأنه ذريعة إلى الجلى ، فتحريم الأول قصداً وتحريم الثانى وسيلة

« فأما الجلى فربا النسيئة ، وهو الذى كانوا يفعلونه فى الجاهلية ، مثل أن يؤخر دينه و يزيده فى المال ، وكلما أخره زاد فى المال حتى تصير المائة عنده آلافا مؤلفة ، وفى الغالب لا يفعل ذلك إلا معدم محتاج ، فاذا رأى المستحق يؤخر مطالبته و يصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلف بذلها ليفتدى من أسر المطالبة والحبس ، و يدافع من وقت إلى وقت ، فيشتد ضرره وتعظم مصيبته ، و يعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده » الخ

(أقول) وهذا الربا الجاهلى هو الذى نزل فيه التشديد والوعيد . وقال الامام أحمد: انه هو الربا الذى لاشك فيه كما نقله المصنف عنه فى هذا السياق وغيره عنه وعن غيره من السلف . وهو الذى روى فيه ابن عباس وأسامة بن زيد عن النبى ﷺ انه قال « لا ربا إلا فى النسيئة — أو — إنما الربا فى النسيئة » كما رواه الشيخان فى الصحيحين . وقد روى أن ابن عباس وابن عمر لم يكونا يحرمان ربا الفضل ، وقيل رجعا عن ذلك ، وجزم الحافظ فى الفتح برجوع الثانى والاختلاف فى رجوع الأول . و يحتمل أن يكون مرادهما بالربا ما نزل فيه وعيد

(١) القفيز مكيال يساوى ٤ و يبات والو يبة مكيال يسع ٢٢أو ٢٤ مدا نبو يا

القرآن كما تقدم فى تفسير آياته فى سورتى البقرة وآل عمران . وذهب ابن القيم فى هذا السياق إلى ما اعتمده الجمهور من أن المراد به حصر الكمال أى ان الربا التام الكامل لا يكون إلا فى النسيئة (قال) فان ربا الفضل إنما سمى ربا تجوزاً من باب اطلاق اسم المقصد على الوسيلة ، وهو نحو من اطلاق اسم المسبب على السبب ويدل على ذلك حديث أبى سعيد الخدرى الآتى

وأقول : هو من قبيل اطلاق اسم الزنا على النظر إلى المرأة الاجنبية بشهوة . وإنما حرم هذا النظر والخلوة بالاجنبية لسد الذريعة كربا الفضل

(قال) وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به فى حديث أبى سعيد الخدرى (رض) عن النبى ﷺ « لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين فانى أخاف عليكم الرماء » والرماء هو الربا ، فنعهم من ربا الفضل لما يخاف عليهم من ربا النسيئة ، إلى آخر ما قاله فى إيضاح ذلك وهو واضح

(٢) بين أن الحديث نص على تحريم الربا فى ستة أعيان وهى الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح ـ ثم قال فاتفق الناس على تحريم التفاضل فيها مع اتحاد الجنس ـ أى كبيع الذهب بالذهب والقمح بالقمح ، بخلاف بيع الذهب بالفضة والقمح بالشعير مثلا ، فانهم جوزوه ـ وتنازعوا فيما عداها ، فطائفة قصرت التحريم عليها ، وأقدم من يروى هذا عنه قتادة ، وهو مذهب أهل الظاهر ، واختيار ابن عقيل (هو من أئمة الحنابلة) فى آخر مصنفاته مع قوله بالقياس ، قال : لأن علل القياسيين فى مسألة الربا ضعيفة ; وإذا لم تظهر فيه علة امتنع القياس

(٣) بين أن أهل القياس اختلفوا فى علة تحريم الربا فى تلك الاعيان الستة التى ورد بها الحديث . فأما البر والشعير والتمر والملح فذهب بعضهم كأبى حنيفة وظاهر الرواية عن أحمد أن علته كونه مكيلا وموزونا فيجرى الربا فى كل مكيل وموزون وذهب بعض آخر إلى أن علته كونه طعاما ، وهو مذهب سعيد بن المسيب والشافعى ورواية عن أحمد فيجرى فى كل ما يطعم ، وذهب غيرهم إلى أن علة ذلك كونها قوت الناس ، وعبارة ابن القيم : وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه ، وهذا قول مالك وهو أرجح هذه الاقوال كما ستراه . أقول : واعتبر بعض المالكية فى القوت

ما يدخر . وأما الذهب والفضة فالعلة فيهما عند أبي حنيفة وأحمد فى احدى الروايتين عنه الوزن ، فيجرى الربا على هذا فى كل موزون وكل مكيل من المعادن كغيرها وهذا أوسع الأقوال وأشدها فى الربا ، والجمهور على أن العلة فيهما الثمنية — أى كونهما معيار الأثمان فى المعاملات كلها . قال ابن القيم : وهذا قول الشافعى ومالك وأحمد فى الرواية الأخرى ، وهذا هو الصحيح بل الصواب ، ثم أورد الادلة على ذلك وأولها الاجماع على اسلامهما فى الموزونات من النحاس والحديد وغيرها ، فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً ، فان ما يجرى فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء ، والعلة إذا انتقضت من دون فرق مؤثر دل على بطلانها الخ ما قاله

(٤) بنى ابن القيم بيان حكمة تحريم الربا على الراجح المختار من تعليل حصره فى الاجناس الستة ، ولا تظهر حكمة ذلك على قول من قال : إن الربا يجرى فى كل ما يكال ويوزن ، بل هذا التضييق على العباد لا يعقل له حكمة ، ولا هو عبادة بالنص ، وقد بينا حكمة تحريم الربا فى تفسير آياته من سورتى البقرة وآل عمران فيراجع هناك [1] وفى إعلام الموقعين

(٥) بين أيضاً أن ما حرم لذاته لا يباح شرعا إلا للضرورة إن كان مما يضطر اليه ، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة والمصلحة ، وبنى على ذلك جواز بيع الحلية من الذهب والفضة بنقود منهما تزيد على وزنها فى مقابلة ما فيها من الصنعة ، واستدل على هذا الجواز بأدلة منقولة ومعقولة أيضاً ، واستشهد على جواز ربا الفضل للمصلحة الراجحة باباحة النبى ﷺ بيع العرايا [2] وذكر من نظائره إباحة نظر الخاطب والطبيب والشاهد إلى المرأة الأجنبية — حتى إن الطبيب ينظر كل عضو تتوقف

---

(١) « ص١٠٦ من الجزء الثالث وص ١٢٥ من الجزء الرابع من التفسير »

(٢) العرايا : جمع عرية كقضايا جمع قضية . وهى النخلة تعطى لمن يأكل ثمرها ولا يملك رقبتها . والمراد ببيعها بيع ما عليها من الرطب بما يخرص ويقدر به من التمر لحاجة من يملكه إلى أكل الرطب فيشتريه به ، وكان يكون للرجل عرية فى حائط نخل فيكره أصحاب الحائط دخوله عليهم لأخذ رطب عريته فيشترونه منه بالتمر

معالجته على النظر إليه ، وكذا لمسه وإباحة لبس الحرير لمنع الحكة أو القمل . والأمثلة والشواهد كثيرة .

والغرض مما لخصناه هنا بيان فضيلة المذهب الوسط بين مذهبي نفي القياس البتة والتوسع فيه باستنباط العلل البعيدة . فمقتضى مذهب ابن حزم أنه إذا وجد أهل قطر لاقوت لهم إلا الرز ولا نقد لهم إلا من النحاس فانه يباح لهم الربا في نقدهم وقوتهم وهذا ينافي حكمة الشارع في تحريم ذلك وهو غلو في الإباحة . ويقابله الغلو في الحظر وهو مذهب القائلين بجريان الربا في كل مكيل وموزون. والمذهب الوسط : أن الأجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معيار الأثمان وأصول الأقوات لأكثر البشر، فكان ربا النسيئة فيها ـ وهو الذي يتضاعف أضعافا كثيرة ـ مضراً بهم ضرراً بليغاً ، فكان من الرحمة والمصلحة تحريمه أشد التحريم وجعله من الكبائر ، وتحريم ماكان ذريعة له تحريم الصغائر. فاذا وجدت هذه العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة ،وقوت آخر غير البر والشعير والتمر والملح صح قياسهما على الأجناس الستة لحلولها محلها ، وانطباق حكمة التشريع على ذلك.

(فان قيل) إن المعتدلين في القياس من أهل الأثر لا يعتدون إلا بالعلة الثابتة عن الشارع بالنص ، كقوله تعالى في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير (٦ : ١٤٥ فانه رجس) أي خبيث مستقذر فهو داخل في عموم (ويحرم عليهم الخبائث) ولا نص على علة الربا (قلنا) إنهم يريدون بالنص هنا ماثبت بالمنطوق أو المفهوم أو القرينة الواضحة ، كفحوى الخطاب ولحنه وما يقوم مقامه ، فمنه مايكون معلوما من مقاصد الشرع بالضرورة أو البداهة ، أو بضرب من ضروب الدلائل اللفظية كترتيب الحكم على المشتق كالزاني والسارق . والأجناس الستة التي ورد الحديث بجريان الربا فيها من هذا القبيل ، فان تخصيصها بالذكر لابد أن يكون لمعنى فيها اقتضاه وإلا كان لغواً أو عبثاً يتنزه عنه العقلاء ، فكيف يصدر عن الانبياء؟ وليس فيها معنى تمتاز به على غيرها من المعادن والاطعمة إلا كونها نقود الناس التي هي معيار معاملاتهم ومبادلاتهم ، وأغذيتهم الرئيسية وأصول أقواتهم ، وأما كونها توزن أو تكال فهو من صفاتها العامة ، ككونها تنقل وتحمل وتنظر وتلمس

وتباع وتشترى ، ولو كانت هذه الصفات مقصودة للنبى ﷺ لما عبر عن الكثير الذى لا يحصر ببعض أفراده من غير بيان لعلته ، بل كان البيان الصحيح يتوقف على مايفهم به المراد من التعبير ، كأن يقول : كل مايكال أو يوزن فحكمه كذا. وما قررناه واضح جدا و إن خفى على بعض أئمة الفقهاء . فقد رأيت أن أكابر علماء الصحابة الذين كانوا أوسع علماً وفهما للنصوص من أولئك الفقهاء بشهادة علماء الامة كلهم ـ قد خفى على بعضهم ماهو مثل هذه المسألة فى الوضوح أو أشد . والبشر عرضة للغفلة والذهول ، وان من أنهض الحجج على بطلان التزام تقليد فرد معين من العلماء ماظهر كالشمس من خطأ أكابر المجتهدين فى بعض الاحكام ، إما بمخالفة النص الصريح ، و إما بتنكب القياس الصحيح .

ولم أر مثلا لجعل الكيل والوزن علة للربا أظهر من جعل «الدخول فى جوف» علة لتحريم الاكل والشرب على الصائم ـ فى كون كل من العلتين لا يدل عليهما الشرع ولا اللغة ولا العقل المدرك للحكم والمصالح ، ولذلك قاسوا على الأكل والشرب إدخال المسبار فى جرح البطن أو الرأس . حتى قال بعضهم: إذا خرجت مقعدته عند الغائط فأدخلها بيده — أى بعد الاستنجاء — فانه يفطر !

و بأمثال هذه الأقيسة زادت أحكام العبادات وأنواع المحرمات على ما كان معروفا فى زمن إكمال الدين أضعافاً كثيرة ، ولم يبق لنا شيء ينطبق عليه ما امتن به علينا الشارع من سكوته عن أشياء عفا عنها رحمة بنا من غير نسيان تحقيقا لقوله تعالى إنه يريد بنا اليسر ولا يريد بنا العسر ، و إنه ما جعل علينا فى الدين من حرج و إنه لا يريد أن يعنتنا .

﴿ ماحققه الشوكانى فى مسألة القياس ﴾

بيّن الإمام محمد بن على الشوكانى فى كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول) الخلاف فى القياس الفقهى : هل يجوز التعبد به عقلا أم لا ؟ واختلاف القائلين بالجواز : هل وقع بالفعل أم لا ؟ واختلاف القائلين بالوقوع فى شروطه ودلائله ، هل هى سمعية أو عقلية ؟ وانقسام القائلين بعدم الوقوع الى

فريقين: فريق يقول: لم يوجد في الشرع مايدل عليه فوجب الامتناع من العمل به وفريق يستدل على نفيه بالكتاب والسنة و إجماع الصحابة و إجماع العترة و بالعقل ثم قال « وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة بهم إلى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم، و إيراد الدليل على القائلين به ، وقد جاءوا بأدلة عقلية لاتقوم بها الحجة فلانطول بذكرها ، وجاءوا بأدلة نقلية فقالوا: دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والاجماع »

ثم أورد ماقالوه و بحث فيه بحث الإمام النحرير ملتزماً قواعد الأصول وآداب المناظرة فنلخص ذلك بما يأتي مبتدئين بأدلتهم من القرآن :

استدلالهم بالقرآن على القياس

﴿ الدليل الأول ﴾ قوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصـار) وقد نقل عن المحصول للامام الرازي رد الاستدلال بهذه الآية على القياس الفقهي من وجوه و بحث فيما اختاره من كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة ، ووافقه على كون الآية غير حجة للقياسيين فقال « والحاصل: أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لابمطابقة ولا تضمن ولا التزام ، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها فقد شغل الحيز بما لاطائل تحته »

﴿ الدليل الثاني والثالث ﴾ قوله تعالى (فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم) وقوله تعالى (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) وهذان مما استدل به الإمام الشافعي في رسالته .

قال الشوكاني: ولا يخفاك أن غاية مافي آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد وكونه مثلا له موكول إلى العدلين ومفوض إلى اجتهادهما ، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة . وكذلك الأمر بالتوجه إلى القبلة فليس فيه إلا إيجاب تحري الصواب في أمرها ، وليس ذلك من القياس في شيء

﴿ الدليل الرابع ﴾ ما استدل به ابن سريج وهو قوله تعالى (ولو ردوه إلى الرسول و إلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) قال الشوكاني . قالوا :

أولو الأمر هم العلماء والاستنباط هو القياس . ويجاب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل من المدلول بالنظر فيما يفيده من العموم أو الخصوص أو الاطلاق أو التقييد أو الاجمال أو التبيين فى نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقا إلى استخراج الدليل منه. ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصاً بالقياس المنصوص على علته وقياس الفحوى ونحوه، لا بما كان ملحقاً بمسلك من مسالك العلة التى هى محض رأى لم يدل عليها دليل من الشرع ، فان ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به ، بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به. اه

أقول : وقد بينا فى تفسير الآية أن أولى الأمر ليسوا هم علماء الفقه المعروف وأصوله ، بل هم أولوا الحل والعقد من الأمة . فراجعه فى محله

﴿ الدليل الخامس ﴾ ما استدل به ابن سريج ، وهو قوله تعالى (إن الله لايستحيي أن يضرب مثلا مّا ـ بعوضة فما فوقها) . قال : لأن القياس هو تشبيه الشيء بالشيء ، فما جاز من فعل من لا تخفى عليه خافية فهو ممن لايخلو من الجهالة والنقص أجوز . واعتمد الشوكانى فى رد هذا الاستدلال قلبه على صاحبه ببيان أن من لا تخفى عليه خافية فكل مايضرب به من مثل وما يثبته من تشبيه شيء بشيء يجب أن يكون صحيحاً ، وأما من لايخلو من النقص والجهل فلا نقطع بصحة ذلك منه ولا نظنه لما فى فاعله من الجهالة والنقص .

وأقول: إن تقرير هذا الاستدلال هفوة من أكبر الهفوات ، بل سقطة من أقبح السقطات ، فانه ـ على كونه ليس من الموضوع فى ورد ولا صدر ـ عبارة عن قياس العبد على الرب ، وجعله أحق بالتشريع وأجدر . وقد أطال ابن القيم رحمه الله تعالى فى مسألة أمثال القرآن من سياقه الذى اختصرناه فيراجع فى كتابه

﴿ الدليل السادس ﴾ قوله تعالى فى الرد على من أنكر إحياء العظام وهى رميم (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) قال الشوكانى : ويجاب عنه بمنع كون هذه الآية لاتدل [1] على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام، وغاية مافيها الاستدلال

(١) كذا ولعل لا زائدة ، والمراد منع كونها تدل على المطلوب بوجه ما. وأما منع كونها لا تدل فهو من قبيل نفى النفى وهو إثبات وليس بمراد بل المراد نفى دلالتها

بالأثر السابق على الأثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحدا ، وذلك غير القياس الشرعي الذى هو إدراج فرع تحت أصل لعلة جامعة بينهما .

﴿ الدليل السابع ﴾ قوله تعالى (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) وقد نسبه إلى ابن تيمية (قال) وتقريره : أن العدل هو التسوية ، والقياس هو التسوية بين مثلين فى الحكم فيتناوله عموم الآية . ويجاب عنه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب بوجه من الوجوه ، ولو سلمنا لكان ذلك فى الأقيسة التي قام الدليل على نفى الفارق فيها لافى الأقيسة التي هى شعبة من شعب الرأى ، ونوع من أنواع الظنون الزائفة ، وخصلة من خصال الخيالات المختلة ا هـ

أقول : أخطأ الشوكانى ههنا وأصاب ـ أصاب فيما رمى إليه من كون الأمر بالعدل ليس دليلا على القياس الفقهى المعروف الذى يجعل كل مايوزن فى حكم النقدين من الذهب والفضة وكل مايكال فى حكم البر والشعير والتمر والملح ، ويجعل مسبر الجراح مفطرا للصائم كالطعام والشراب ، وأخطأ مراد ابن تيمية من القياس والعدل إذ يظهر أنه لم يطلع على ما كتبه هو ثم تلميذه ابن القيم فى ذلك وهو عين ماسلم دلالة الآية عليه ، وسنعود إلى ذكر مذهبهما فيه .

الاستدلال على القياس بالحديث والاجماع

ثم أورد الشوكاني مااستدلوا به على حجة القياس من الحديث والإجماع وبدأ الكلام بحديث معاذ ، إذ أقره النبي ﷺ على قوله « أجتهد رأيى ولا آلو » فى القضاء بما لايجده فى كتاب الله ولا سنة رسوله ، وقد تقدم تضعيف ابن حزم لهذا الحديث ، وقال الشوكانى : إن الكلام فى إسناد هذا الحديث يطول ، وقد قيل : إنه مما تلقى بالقبول ، ثم أجاب عنه وعن سائر أدلتهم بعد تلخيصها بما نصه :

«وأجيب عنه بأن اجتهاد الرأى هو عبارة عن استفراغ الجهد فى الطلب للحكم من النصوص الخفية ، ورد بأنه إنما قال « أجتهد رأيى » بعد عدم وجوده لذلك الحكم فى الكتاب والسنة ، وما دلت عليه النصوص الخفية لايجوز أن يقال إنه غير موجود فى الكتاب والسنة ، وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حمل الاجتهاد فى الرأى على ماعدا

القياس فلا يكون الحديث حجة لاثباته ، واجتهاد الرأى كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية ، أو بأصالة الإباحة فى الأشياء أو الحظر على اختلاف الأقوال فى ذلك ، أو التمسك بالمصالح ، أو التمسك بالاحتياط « وعلى تسليم دخول القياس فى اجتهاد الرأى فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التى يسوغ العمل بها والرجوع إليها ، كالقياس الذى علته منصوصة والقياس الذى قطع فيه بنفى الفارق فى الدليل الذى يدل على الأخذ بتلك القياسات ـ لا القياسات المبنية على تلك المسالك التى ليس فيها إلا مجرد الخيالات المختلة والشبه الباطلة . وأيضا فعلى التسليم لادلالة للحديث إلا على العمل بالقياس فى أيام النبوة لان الشريعة إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل فى الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) ولا معنى للاكمال إلا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة ، ومما يؤيد ذلك قوله تعالى (مافرطنا فى الكتاب من شىء) وقوله (ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين)

واستدلوا أيضا بما ثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزىء عنه ؟ ـ قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى » وقوله لرجل سأله فقال « أيقضى أحدنا شهوته و يؤجر عليها ؟ فقال « أرأيت لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر ؟ ـ قال نعم قال ـ فكذلك إذا وضعها فى حلال كان له أجر » وقال لمن أنكر ولده الذى جاءت به امرأته اسود « هل لك من إبل ؟ قال نعم قال ـ فما ألوانها ؟ ـ قال حمر قال ـ فهل فيها من أورق ؟ قال نعم قال فمن أين ؟ قال لعله نزعه عرق قال ـ وهذا لعله نزعه عرق » وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم « أرأيت لو تمضمضت بماء[1] » وقال « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » وهذه الأحاديث ثابتة فى دواوين الاسلام ، وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلى جزءا فى أقيسته ﷺ

(١) لفظه « أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم ؟ قال عمر قلت لا بأس قال فمه » رواه أبو داود والنسائى وقال منكر وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم

«ويجاب عن ذلك بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاءنا به عنه (إن هو إلا وحي يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع، فإن القياس الذي كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا بل من جهة نفسه الأمارة بالسوء وبعقله المغلوب بالخطأ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه ﷺ

﴿استدلالهم على القياس بالإجماع﴾

«واستدلوا أيضاً بإجماع الصحابة على القياس، قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي. وقال الصفي الهندي: دليل الاجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين. وقال الرازي في المحصول: مسلك الاجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين. وقال ابن دقيق العيد: عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين. قال: وهذا أقوى الادلة.

ويجاب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك إنما جاءونا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين في غاية القلة، فكيف يكون ذلك إجماعا لجميعهم مع تفرقهم في الأقطار واختلافهم في كثير من المسائل؟ ورد بعضهم على بعض وإنكار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف.

«وبيانه أنهم اختلفوا في الجد مع الاخوة على أقوال معروفة وأنكر بعضهم على بعض، وكذلك اختلفوا في مسئلة زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم وأنكر بعضهم على بعض، وكذلك اختلفوا في مسئلة الخلع، وهكذا وقع الإنكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي منهم، والقياس إن كان منه فظاهر وإن لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كما في هذه المسائل التي ذكرناها. ولو سلمنا لكان ذلك الإجماع إنما هو على القياسات التي وقع النص على علتها والتي قطع فيها بنفي الفارق فما الدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير

من الأصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الإبل ، وتسافر فيها الأذهان حتى تبلغ إلى ماليس بشيء ، وتتغلغل فيها العقول حتى تأتى بما ليس من الشرع فى ورد ولا صدر ، ولا من الشريعة السمحة السهلة فى قبيل ولا دبير ، وقد صح عنه ﷺ أنه قال « تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها » وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من إكمال الدين ، وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالته ويؤيد براهينه

﴿القياس الصحيح﴾

وإذا عرفت ماحررنا ، وتقرر لديك جميع ماقررنا ، فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ماوقع النص على علته وما قطع فيه بنفى الفارق ، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياساً ، وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة

ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل مايسمى قياساً وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعا فيه بنفى الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل مشمولا به مندرجا تحته ، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك مااستعظموه ، ويقرب لديك ما بعدوه ، لأن الخلاف فى هذا النوع الخاص صار لفظيا ، وهو من حيث المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه ، واختلاف طريقة العمل لايستلزم الاختلاف المعنوى لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ، وقد قدمنا لك أن ماجاءوا به من الأدلة العقلية لاتقوم الحجة بشيء منها ، ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها . وبيان ذلك : أن أنهض ماقالوه فى ذلك أن النصوص لاتفى بالاحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية .

ويجاب عن هذا بما قدمناه من إخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها وبما أخبرها رسوله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة التى ليلها كنهارها .

ثم لايخفى على ذى لب صحيح وفهم صالح أن فى عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما مايفى بكل حادثة تحدث ، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل ، عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله اه

ثم قال الشوكانى عند الكلام على النص من مسالك العلة فى القياس مانصه :

«واعلم أنه لاخلاف فى الأخذ بالعلة اذا كانت منصوصة ، وانما اختلفوا هل الاخذ بها من باب القياس أم من العمل بالنص ؟ فذهب إلى الاول الجمهور ، وذهب إلى الثانى النافون للقيـاس ـ فيكون الخلاف على هذا لفظيا . وعند ذلك يهون الخطب ويصغر مااستعظم من الخلاف فى هذه المسألة . قال ابن فورك: إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا وانما هو إستمساك بلفظ نص الشارع ، فان لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ماتجرى العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم » اهـ

أقول : إن بعض الناس لايعد كل تعليل فى النصوص من قبيل العام فيجرى كل ماتحققت فيه العلة مجرى أفراد العام فى حكمه ، فالخلاف بين هؤلاء وبين الذين ينوطون الأحكام بالعلل المنصوصة حقيقى لا لفظى ، سواء كانوا يسمون ذلك عملا بالنص أو قياسا ، وانما الخلاف اللفظى بين هـذين الفريقين المتفقين على تحكيم العلل المنصوصة . وابن تيمية وابن القيم من علماء الأثر انما يوافقان الجمهور على اثبات القياس بهذا المعنى ، ويريان أنه بهذا المعنى داخل فى مفهوم كلمتى العدل والميزان وهـذا حق ، ومن مقتضاه أنه خاص بأحـكام المعاملات دون العبادات المحضة ، فان العبادات قد استوفتها النصوص وبينتها السنة العملية ، فلا وجه للزيادة فيها أو النقص منها ، ولا لايقاع شيء منها على غير ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه

قال حذيفة (رض) «كل عبادة لم يتعبدها أصحاب رسول الله ﷺ فلاتعبدوها» والآثار عن الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف الصالحين فى هذا كثيرة ومن تتبع ما زاده بعض الفقهاء فى أحـكام العبادات بالقياس عما كان عليه أهل الصدر الأول لم يرلشيء منه حجة قيمة ولا قياسا صحيحا

﴿ بحث فى التزام النصوص فى العبادات ، واعتبار المصالح فى المعاملات ﴾

تمهيد فى مذهب مالك فى ذلك

كان الإمام مالك بن أنس من أشد علماء السلف تشديدا فى اتباع السنة ، وتدقيقا فى إنـكار البدع والمحدثات فى الدين ، حتى إنه أنـكر على عبد الرحمن بن

مهدى — وناهيك بعلمه وهديه — وضم ردائه فى مسجد النبي ﷺ من الحر والصلاة عليه — وأنكر على من استشاره فى الإحرام من مسجد الرسول ﷺ من عند قبره ونهاه عن ذلك وأمره بالاحرام من الميقات ، فلما ألح الرجل قال له « لا تفعل فانى أخشى عليك الفتنة » فقال الرجل : وأى فتنة فى هذا ؟ إنما هى أميال أزيدها . قال: وأى فتنة أعظم من أن ترى أنك قد سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ ؟ انى سمعت الله يقول (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) ومن أجل كلامه رضى الله عنه : من أحدث فى هذه الأمة شيئاً لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان الدين — وفى رواية : الرسالة — لأن الله يقول (اليوم أكملت لكم دينكم) فما لم يكن يومئذ دينا لا يكون اليوم دينا اهـ

نقل ذلك العلامة الشاطبي فى عدة مواضع من كتاب الاعتصام (ص١٦٧ج١ و١٩٨ج٢) وقال فى ص٣١٠ من الجزء الثالث منه فى مثل هذا المقام : ولذلك التزم مالك فى العبادات عدم الالتفات إلى المعانى وإن ظهرت بادى الرأى، وقوفاً مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هى عليه . فلم يلتفت فى إزالة الأخباث ورفع الاحداث إلى مطلق النظافة التى اعتبرها غيره حتى اشترط فى رفع الاحداث النية، ولم يقم غير الماء مقامه عنده وإن حصلت النظافة حتى يكون بالماء المطلق، وامتنع من إقامة التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها فى التحريم والتحليل والاجزاء(١) ومنع من اخراج القيم فى الزكاة، واقتصر فى الكفارات على مراعاة العدد وما أشبه ذلك

« ودورانه فى ذلك كله على ماحده الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب ان تصور — لقلة ذلك فى التعبدات وندوره ، بخلاف قسم العادات الذى هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول . فانه استرسل فيه استرسال المدل العريق فى فهم المعانى المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ، ولا يناقض أصلا من أصوله » اهـ

(١) فى عبارته لف ونشر أى لا يصح الاحرام بالصلاة بغير التكبير بالعربية ولا التحليل منها بغير التسليم بالعربية ولا تصح قراءة القرآن بالترجمة

(أقول) إن العلامة الشاطبي قد حرر بحث البدع وأطال فى التنفير عنها والحث على التزام السنة فى كتابه (الاعتصام) بما لم يسبق إلى مثله - بحسب علمه وعلمنا - سابق ، ولم يلحقه فيه - على ما وصل إليه علمنا - لاحق ، ومن ذلك أنه فرق بين البدع و بين المصالح المرسلة تفرقة واضحة بينة ، وأثبت أن مالكا كان يقول بها على تشدده فى نصر السنة ، ومبالغته فى مقاومة البدع ، حتى قال أحمد بن حنبل فيه : إذا رأيت الرجل يبغض مالكا فاعلم انه مبتدع . وقال عبدالرحمن بن مهدى : إذا رأيت الحجازى يحب مالك بن أنس فاعلم أنه صاحب سنة .

المشهور أن القول بالمصالح المرسلة مذهب مالك وان الجمهور على خلافه ، وليس هذا القول صحيحا على اطلاقه ، فان بعض علماء الأصول جعل القول بها من مسالك العلة للقياس ، فأدخلوها فيما يسمونه المناسبة أو المعنى المناسب . وعدها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الأحكام ، فالأكثرون يقولون بها . ولكن يختلفون فى اسمها . قال ابن دقيق العيد : الذى لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ، و يليه أحمد بن حنبل . ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره فى الجملة ، ولكن لهذين ترجيحا فى الاستعمال لها على غيرهما ، وقال القرافى : هى عند التحقيق فى جميع المذاهب ، لأنهم يقومون و يقعدون بالمناسبة ، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك . وقال إمام الحرمين : ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة إلى تعلق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول

وقد قسم علماء الأصول المناسب إلى ما علم اعتبار الشرع له ، وما علم إلغاؤه له ، وما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه له ، وهو الذى لا يشهد له أصل معين بالاعتبار ، بل يؤخذ من مقاصد الشرع العامة ، فيعد من وسائلها - وهذا القسم الذى يسمونه بالمصالح المرسلة . ذكر ذلك كله الشوكانى فى إرشاد الفحول ، وقال : وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به - قال الزركشي : وليس كذلك ، فان العلماء فى جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة . ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك . اهـ

ما حرره الطوفى فى مسألة المصالح

(أقول) لم أر فى كلام علماء المشارقة من أطنب فى بحث المصالح مثل الامام نجم الدين الطوفى الحنبلى المتوفى سنة ٧١٦ — ولا فى كلام علماء المغاربة مثل العلامة أبى اسحاق ابراهيم الشاطبى الأندلسى المتوفى سنة ٧٩٠.

أما الطوفى فانه وفى الموضوع حقه فى شرحه لحديث أبى سعيد الخدرى من الأربعين النووية « لاضرر ولا ضرار » (رواه ابن ماجه والدارقطنى وغيرهما مسنداً ومالك مرسلا وحسنوه) وقد قال هو وغيره انه يقتضى رعاية المصالح اثباتا ونفيا ، والمفاسد نفيا . ثم استدل على المسألة بعدة أدلة من الكتاب والسنة تفصيلية واجمالية ، و باجماع ماعدا الجامدين من الظاهرية ، وجعل مدار تعليل الأحكام الشرعية على هذه المسألة ، ودعم ذلك بالاستدلال عليها بالنظر العقلى ، ولم يكتف بهذا حتى جعل رعاية المصلحة مقدمة على النص والاجماع عند التعارض ؛ فقال : وان خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما

وهذا الذى قرره الطوفى فى رعاية المصلحة هو أدق وأوسع من القول بالمصالح المرسلة وأدلته أقوى ، وقد صرح هو بذلك فقال :

« واعلم أن هذه الطريقة التى قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هى القول بالمصالح المرسلة على ماذهب إليه مالك ، بل هى أبلغ من ذلك وهى التعويل على النصوص والاجماع فى العبادات والمقدرات [1] وعلى اعتبار المصالح فى المعاملات و باقى الأحكام » اه ثم قال بعد بيان ذلك :

« وانما اعتبرنا المصلحة فى المعاملات ونحوها ، دون العبادات وشبهها ، لأن العبادات حق للشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته ، فيأتى به العبد على مارسم له ، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعا خادما له إلا إذا امتثل مارسم سيده وفعل مايعلم أنه يرضيه ؛ فكذلك ههنا . ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا . وهذا

(١) المراد بالمقدرات ماقدره النص بقدر معين كالحدود والكفارات

بخلاف حقوق المكلفين فان أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، وكانت هى المعتبرة وعلى تحصيلها المعول

« ولا يقال : ان الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته — لأنا نقول : قد قررنا ان المصلحة من أدلة الشرع وهى أقواها وأخصها فلنقدمها فى تحصيل المصالح

« ثم ان هذا إنما يقال فى العبادات التى تخفى مصالحها عن مجارى العقول والعادات . أما مصلحة سياسة المكلفين فى حقوقهم فهى معلومة لهم بحكم العادة والعقل . فاذا رأينا الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أنا أحلنا فى تحصيلها على رعايتها » اه المراد منه هنا. ومن أراد الاطلاع على سياقه برمته فليرجع إلى المجلد التاسع من المنار (ص ٧٤٥ — ٧٧٠)

ماحرره الشاطبى فى مسألة المصالح

وأما الشاطبى فانه جعل الباب الثامن من كتابه الاعتصام فى التفرقة بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان — فأما الاستحسان فاذا لم يرجع إلى قياس صحيح أو إلى رعاية المصالح ودفع المفاسد فليس بشىء ، وأما المصالح المرسلة فقد وافق الشاطبى الاصوليين على عدها مما يسمونه المعنى المناسب، ووضحها بعشرة أمثلة منها :

(١) اتفاق الصحابة على كتابة القرآن فى الصحف التى سمى مجموعها المصحف

(٢) اتفاقهم على حد شارب الخمر ثمانين جلدة ، كذا قال

(٣) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع ، وقول على (رض) فى ذلك: لايصلح الناس إلا ذاك

(٤) ما ذهب اليه بعض العلماء من الضرب فى التهم ، وما ذهب اليه مالك من السجن فى التهم ، مع أن السجن نوع من العذاب

(٥) ماقرره ونقل مثله عن الغزالى وابن العربى من جواز وضع الامام العادل ضرائب و إعانات مؤقتة عند الضرورة، لتكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك إذا لم يوجد فى بيت المال ما يفى بذلك

(٦) اختلاف العلماء فى العقاب على بعض الجنايات بأخذ المال

(٧) الزيادة على سد الرمق اذا توالت ضرورة الأكل من المحرم كالميتة فى المجاعات ، أو عم الحرام بلداً أو قطراً فى جميع الأموال ، فحينئذ لاينظر إلى أصل المال ، بل يؤخذ من الوجه الشرعى ، كما لو كان أصله حلالا . هذا ملخص معنى ماذكره وعزى القول به إلى ابن العربى ، وأحال فى بسطه على الغزالى فى الاحياء ، أى فى كتاب الحلال والحرام من الجزء الثانى منه

(٨) قتل الجماعة بالواحد ، قال : والمستند فيه المصلحة المرسلة ، إذ لا نص على عين المسألة ، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وهو مذهب مالك والشافعى

(٩) إقامة إمام للمسلمين (خليفة) غير مجتهد فى الشرع إذا فقد المجتهد . قال: « إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى فى علوم الشرع ، كما انهم اتفقوا أيضاً أو كادوا يتفقون على أن القضاء بين الناس لا يحصل إلا لمن رقى فى [1] رتبة الاجتهاد . وهذا صحيح على الجملة . ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس وافتقروا إلى إمام يقدمونه [2] لجريان الاحكام وتسكين ثورة الثائرين والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم - فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد

ثم بين وجه ذلك وصرح بأنه لا يتجه إلا على فرض خلو الزمان عن مجتهد ، وهذه مسألة فيها بحث ، وقد صرح المحققون بأنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد ، وليس هذا محل بيان هذه المسألة ، بل هو لا يتسع لتحقيق مسألة المثال المفروض أيضاً

(١٠) بيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة ابتداء أو استدامتها بعد وجود الكفء لها كالقرشى المجتهد العدل خوفا من الفتنة وتفرق الكلمة . وقد ذكر من الشواهد على هذا المثال مبايعة ابن عمر ليزيد ولعبد الملك بن مروان على كونهما من أئمة الجور ، وأخذهما الملك بالسيف لا باختيار الأمة ، ونهى مالك عن الخروج على أبى جعفر المنصور . وفى هذه المسألة أبحاث من وجوه كثيرة ، فلا تؤخذ على إطلاقها ، وقد سبق فى تفسير آية المحاربين (البغاة) قول وجيز فيها ،

(١) لعل « فى » زائدة (٢) لعل أصله يقيمونه

وإشارة إلى بعض مسائلها . منه أن تحريرها لا يمكن إلا بمصنف خاص ، ومنه أن الرأى الغالب على الأمم فى هذا العصر أن المصلحة فى الخروج على الملوك المستبدين الجائرين، كما فعلت الأمة العثمانية إذ كونت قوة خرجت بها على سلطانها عبد الحميد فسلبت السلطة منه ، وخلعته بفتوى من شيخ الاسلام فيها .

ومن دقق النظر فى الأمثلة التى أوردها الشاطبى لمسألة المصالح المرسلة تبين له أن بعضها تدل عليه النصوص أو السنة العملية ، ومنها ما يدل عليه القياس. فمن الأول كتابة القرآن فى مصحف يجمعه كله ، فان تسمية الله تعالى إياه كتاباً يدل على وجوب كتابته، واتخاذ النبى ﷺ الكتاب له يكتبون بأمره كل ما نزل فى وقته يدل على ذلك ؛ وسبب عدم جمع النبى ﷺ له فى المصحف ظاهر لا يحتاج إلى إطالة الفكرة ، وهو احتمال المزيد فى كل سورة مادام حيا ، ولا يمكن أن يتصور أحد ولا أن يجد شبهة على كون كتابته فى صحف متفرقة هو مطلوب الشارع ،وإنما تلبث أبو بكر (رض) فى الأمر أولا على عادة أهل الروية فى الأمور العظيمة ، وناهيك بأوائل الأعمال التى تعرض على أصحاب المناصب العليا فى مناصبهم ، ومن الثانى حد السكر، قيل إنه قياس على القذف ، وقيل إنه تعزير لا يجب التزام العدد فيه

والحق الجلى الظاهر أن مسائل المعاملات التى يرجع فيها إلى الحكام من قضائية وسياسية وحربية ترجع كلها إلى الأصل الذى بينه حديث « لاضرر ولا ضرار » — بالتبع لآيات رفع المضارة فى الإرث والزوجية — أى رفع الضرر الفردى والمشترك ، ومنه أخذت قاعدة دفع المفاسد وحفظ المصالح مع مراعاة ما علم من نصوص الشارع ومقاصده ،وأمثلة هذا فى أعمال الخلفاء الراشدين المالية والإدارية والحربية كثيرة جدا، على أن جماهير الفقهاء يصرحون دائما بإرجاع جميع الأحكام إلى القاعدة المذكورة آنفاً،فقواعد العز بن عبد السلام الشافعى المشهود له بالاجتهاد المطلق أكثرها يدور على هذه القاعدة .

وإنما فر أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحا مع اعتبارهم كلهم له ــ كما قال القرافى ــ خوفا من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم فى أموال الناس ودمائهم ، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام

إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية ، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة فى القياس ولم ينوطوها باجتهاد الأمراء والحكام . وهذا الخوف فى محله ، ولكن لم يق الأمة من أهواء الحكام كما ينبغى ، إذ كان يوجد فى عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهد له الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى .

والطريقة المثلى لحفظ الحق و إقامة ميزان العدل : هى رفع قواعد الحكم على الأساس الذى شرعه الله تعالى للمسلمين بقوله (وأمرهم شورى بينهم) وقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) كما فصلناه فى تفسير هذه الآية فى الجزء الخامس من التفسير — لا بإنكار أصل المصالح ولا بالتضييق فى تفريع الأحكام عليها . فاذا نيط ذلك بأولى الأمر — أى أهل الحل والعقد — الذين ينصبون الامام (الخليفة) و يكونون أهل الشورى له و يكون هو مقيداً بما يقررونه — فحينئذ لا يخشى من جعل مراعاة المصالح ذريعة لسد المفاسد ما يخشى منه فى حال إقرار كل متغلب على الحكم مع التضييق فى مسالك استنباط الأحكام ، الذى جرى عليه جماهير الفقهاء . و إنما منشار المفاسد كلها أن يوسد الأمر إلى غير أهله . وأن يقر على الملك كل متغلب و يرضى بتقليده كل جائر جاهل . فهذا هو الذى أضاع على المسلمين دينهم ودنياهم

نتيجة ما تقدم

علم مما تقدم أن المسائل الدينية المحضة وهى العقائد والعبادات والحظر والاباحة الدينيان تؤخذ من نصوص القرآن و بيان السنة لها بالقول أو العمل على الوجه الذى كان عليه الصدر الأول من الصحابة ، فما أجمعوا عليه فلا عذر لأحد فى مخالفته . وما اختلفوا فيه ينظر فى دلائله و يرجح بعضه على بعض ، كما يأتى تفصيله فى القسم الثالث من أقسام أحكام المعاملات ، ولا يلتفت فيه إلى الشذوذ ولا يجوز بحال من الأحول إحداث عبادة جديدة أو الاتيان بعبادة مأثورة على غير الوجه الذى كان عليه النبى ﷺ وجمهور أصحابه (رض) لا بقياس ولا بدعوى إجماع لمن بعدهم ولا لمصلحة ، ولا لغير ذلك من العلل والنظريات ، لأن الله تعالى قد أكمل الدين أصوله وفروعه بكتابه و بيان رسوله ﷺ ونهانا عن السؤال المقتضى لزيادة

التكاليف ، وأخبرنا أن ماسكت عنه فهو عفو منه سبحانه، فمن زاد على ذلك شيئا كان مراغما لنص القرآن أوطاعنا فى بيان الرسول ﷺ أو زاعما أنه أكمل منه علما وعملا بالدين كما قال الامام مالك لمن أراد الاحرام بالحج من المسجد النبوى وقد تقدم (*

*) إذا قيل : إن جمهور العلماء يجيزون الاحرام قبل الميقات خلافا لهذه الرواية عن مالك ولقول البخارى فى ترجمة ما رواه فى تحديد المواقيت من صحيحه (قلنا) أولا هذا مثال لا يبحث فيه ، و — ثانيا — إن دليل الجمهور على هذا ضعيف ومعارض لقوله تعالى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وبالتزام النبى ﷺ والصحابة الاحرام من الميقات ، وهذه شعائر لا يخفى تركها ان وقع ، فمن خالف فيها يصدق عليه آية (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) الخ (راجع ص ١٩٢) وحديث عائشة فى مسند أحمد وصحيح مسلم مرفوعا : «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد» وقد أنكر عثمان على من أحرم من خراسان ، فأما حديث أم سلمة فى الاهلال من المسجد الاقصى وقد استدل به لقول الجمهور فهو لا يصح . وماروى فى تفسير اتمام الحج والعمرة (أن تحرم من دويرة أهلك) فمعناه أن تنوى الحج منها ، كما يفسره ما روى عن ابن عباس وغيره من قوله «أن تحرم من دويرة أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة ، وتهل من الميقات ، ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريبا من مكة قلت : لو حججت أو اعتمرت ا وذلك يجزىء ، ولكن التمام أن تخرج له لا لغيره» ذكره الحافظ ابن كثير فى تفسيره . وبهذا تتفق هذه الرواية مع تفسير الجمهور وظواهر النصوص والسنة العملية . وإلا لكان نسك النبى ﷺ من حج وعمرة ونسك أصحابه كلهم ناقصا . لأنه لم ينقل ان أحداً منهم لبس ثياب الاحرام من دويرة أهله بالمدينة أو غيرها ، ولو كان هذا هو المراد باتمام الحج والعمرة لما خالفوه إلا قليلا لبيان الجواز كما هو شأنهم فى سائر الاعمال ، وبهذا تعرف ضعف قول الشوكانى : وقول صاحب المنار (انه لو كان أفضل لما تركه جميع الصحابة) فكلام على غير قانون الاستدلال ، اه

ويقول صاحب المنار الحنفى السلفى المتأخر فى تأييد صاحب المنار الحنفى المتقدم: بل هو على أصح قوانين الاستدلال وهى الجزم بأن النبى ﷺ وأصحابه كانوا أكمل المؤمنين إيمانا وأتمهم عبادة فلو صح ماذكر وكان معناه ماذكر لما تركوه إلا قليلا كما ذكرناه ولو عملوا به لتوفرت الدواعى على نقله عنهم لأنه من الشعائر التى يشاهدها الجم الغفير

وأما الأمور الدنيوية ، من حلال وحرام وسياسة وقضاء وآداب فهى تنقسم بحسب الادلة إلى ستة أقسام

الاول ـ ما فيه نص محكم قطعى الرواية والدلالة لغة ، وارد مورد التكليف الشرعى العام فالواجب أن يعمل به ولا مجال للاجتهاد فيه مالم يعارضه ماهو أرجح منه من النصوص الخاصة بموضوعه أو العامة كنفى الحرج ونفى الضرر والضرار ، وكون الضرورات تبيح المحظورات بنص قوله تعالى (إلا ما اضطررتم إليه) وكونها تقدر بقدرها وتزول بزوال مقتضيها

الثانى ـ ما يدل عليه نص صحيح بعمومه أو تعليله أو مفهومه دلالة واضحة أجمع عليها أهل الصدر الأول أوعمل بها جمهورهم ، وعرف شذوذ من خالف منهم فالواجب فى هذا عين الواجب فيما قبله بشرطه عند من عرفه

الثالث ـ ما ورد فيه نص تكليفى غير قطعى الدلالة ، أو حديث غير واه ولا صحيح ، فاختلف فيه الصحابة أو غيرهم من علماء السلف وأئمة الفقه للاختلاف فى صحة روايته أو صراحة دلالته . فمثل هذا يعمل فيه كل مكلف باجتهاد نفسه ويعذر كل من خالفه فيما ظهر له انه الحق فلا يعيبه ولا ينتقده ، كما اختلف السلف فى بعض أحكام الطهارة والنجاسة ، ولم يعب أحدهم مخالفه فيه ، ولم يمتنع من الصلاة معه لا إماما ولا مقتديا ، وكما فهم بعض الصحابة من آية البقرة فى الخمر تحريمها و بعضهم عدم تحريمها ، فعمل كل بما ظهر له ولم يعترض على غيره

ومثله ما يستنبطه بعض العلماء من الكتاب والسنة فى كل زمان ، فمن ظهر له أن ذلك من الدين وان كلام الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ دالة عليه عمل به ، ومن لم يظهر له ذلك فلا يكلفه تقليداً لمن استنبطه . وقد نقل عن أشهر المجتهدين من الفقهاء أنه لا يجوز لأحد أن يقلدهم ولا أن يأخذ بشيء من أقوالهم إلا إذا عرف مأخذه وظهر له صحة دليله ، وعند ذلك يكون متبعا لما أنزل الله لا لآراء الناس ، فلا يكون مخالفا لقوله تعالى (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء)

وأما مايتعلق بالامور العامة من هذا القسم كالاحكام القضائية والسياسية فينبغى

أن ينظر أولو الأمر ويتشاوروا فيه من حيث تصحيح النقل ،ومن حيث طريق الدلالة على الحكم ، فاذا ظهر لهم ما يقتضى إلحاقه بأحد الأقسام السابقة ألحقوه به فكان له حكمه ، وإلا كان كالمسكوت عنه

الرابع — ماوردفيه نص غيروارد مورد التكليف كالأحاديث المتعلقة بالعادات من الأكل والشرب والطب ونحوذلك العام—وهو مايسميه العلماء إرشاداً لاتشريعا — وكذا ما كان من قبيل الفتاوى الشخصية فلم يعمل به الجمهور لعدم الأمر بتبليغه، فالأولى والأفضل للمسلم أن يعمل بها مالم يمنع من ذلك مانع من الشرع أوالمصلحة والمنفعة العامة أو الخاصة ، لأن المبالغة فى الاتباع حتى فى العادات مما يقوى الأمة،ويمكن الرابطة والوحدة بين المسلمين ، ولا ينبغى لحكام المسلمين فى مثل هذا أن يجبروا أحداً على فعله ولا على تركه ، وإنما يحسن أن يكونوا قدوة صالحة فى مثله

الخامس — ماسكت عنه الشارع فلم يرد عنه فيه مايقتضى فعلا ولا تركا فهو الذى عفا الله تعالى عنه رحمة منه وتخفيفا على عباده ، فليس لأحد من عباد الله تعالى أن يكلف عبداً من عبيده تعالى فعل شىء أو ترك شىء بغير إذن منه سبحانه ، وإن ما أمرنا الله تعالى به من طاعة أولى الأمر منا خاص بأمر الدنيا ومصالحها ومشروط فيه أن لا يكون فى معصية الله تعالى ، كما قال الرسول ﷺ فيما رواه الشيخان فى الصحيحين وأبو داود والنسائى من حديث على كرم الله وجهه «لا طاعة لأحد فى معصية الله إنما الطاعة فى المعروف » وأما أمر الدين فقد تم وكمل ، وهو تعالى شارع الدين كما قال (شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوحينا إليك) الخ وكما قال (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها)والرسول ﷺ هو مبلغ الدين كما قال تعالى (إن عليك إلا البلاغ) ومبينه كما قال (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فليس لأولى الأمر من المسلمين سلطان على أحد فى أمر الدين المحض بزيادة على مدلول النصوص ولا نقصان منها ، ومن ادعى ذلك أو ادعى له فقد جعل نفسه أو جعل شريكا لله تعالى أو اتخذ ربا من دونه (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله)

وقد مر تفصيل القول فى كل مسألة من هذه المسائل حتى ان فيما أثبتناه هنا

تكراراً وإعادة لبعض ما تقدم « وفي الاعادة إفادة » كما قيل ولا سيما إذا اختلف الأسلوب وتنوع التعبير . ثم قال عز وجل :

(١٠٦) مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ، وَلَـٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (١٠٧) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا . أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ؟

وجه اتصال هاتين الآيتين بما قبلهما أنه سبحانه وتعالى نهى في السياق الذي قبلهما عن تحريم ما أحله الله وعن الاعتداء فيه ـ وإن كان التحريم ترك المباح يلتزم بالنذر أو بالحلف باسم الله تنسكا وتعبداً مع اعتقاد إباحته في نفسه ، لا شرعا يدعى إليه ويعتقد وجوبه ـ وبين فيه كفارة الأيمان ، وحرم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام ، وصيد البر على المحرم بحج أو عمرة ، وبعد أن نهى عن تحريم ما أحله ، نهى أن يكون المؤمن سبباً لتحريم الله تعالى شيئاً لم يكن حرمه ، أو شرع حكم لم يكن شرعه : بأن يسأل الرسول ﷺ عن شيء مما سكت الله عنه عفواً وفضلا ، فيكون الجواب عنه ان ورد تكليفا جديداً ، فناسب بعد هذا أن يبين ضلال أهل الجاهلية فيما حرموه على أنفسهم وما شرعوه لها بغير إذن من ربهم ، وما قلد به بعضهم بعضاً على جهلهم ؛ مع بيان بطلان التقليد وكونه ينافي العلم والدين فقال :

﴿ ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ﴾ هذه أربعة نعوت لأربعة أنواع من محرمات الأنعام التي حرمتها الجاهلية على أنفسها

(فالبحيرة) فعلية بمعنى مفعولة : هي الناقة التي يبحرون أذنها أي يشقونها شقا واسعا ، وكانوا يفعلون بها ذلك إذا نتجت خمسة أبطن وكان الخامس أنثى كما روى عن ابن عباس ، وقيل إذا ولدت عشرة أبطن ، يفعلونه ليكون علامة على تحريم أكلها أو

ركوبها أو الحمل عليها ، وهو مأخوذ من مادة (بحر) وهو فى الأصل كما قال الراغب «كل مكان واسع جامع للماء الكثير» ثم اشتقوا منه عدة كلمات فيها معنى السعة .

(والسائبة) الناقة التى تسيب بنذرها لآلهتهم فترعى حيث شاءت ، ولا يحمل عليها شىء ، ولا يجز صوفها ولا يحلب لبنها إلا لضيف ، فهى اسم فاعل من قولهم: ساب الفرس ونحوه ، أى ذهب على وجهه حيث شاء ، وساب الماء جرى ، فهو سائب ، وقال محمد بن إسحاق : هى الناقة إذا ولدت عشر اناث ليس بينهن ذكر ، وقال مجاهد . هى من الغنم مثل البحيرة من الابل ، وعن أبى روق والسدى: كان الرجل منهم إذا قضيت حاجته سيب من ماله ناقة أو غيرها لطواغيتهم وأوثانهم.

(والوصيلة) الشاة التى تصل أنثى بانثى فى النتاج، وقيل : هى التى وصلت أخاها، قال الراغب : وهو أن أحدهم كان إذا ولدت له شاته ذكراً أو انثى قالوا وصلت أخاها ، فلا يذبحون أخاها من أجلها . وعن ابن عباس : هى الشاة إذا نتجت سبعة أبطن فان كان السابع انثى استحيوها ، وإن كان ذكراً أو انثى فى بطن واحد استحيوهما، وقالوا : وصلته أخته فحرمته علينا

(والحامى) اسم فاعل من الحماية ، وهو فحل الضراب أى التلقيح، قيل إذا أتم ضراب عشرة أبطن قالوا : حمى ظهره ، وتركوه لايحملون عليه شيئا ، وروى أنهم كانوا يجعلون عليه ريش الطواويس تمييزاً . وقد اختلفت الروايات فى تفسير هذه الألفاظ كما ترى ، وأقواها مارواه البخارى ومسلم وغير واحد من رواة التفسير المأثور عن سعيد بن المسيب قال :

البحيرة التى يمنع درها للطواغيت ولا يحلبها أحد من الناس والسائبة كانوا يسيبونها لآلهتهم لايحمل عليها شىء ، قال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ « رأيت عمرو بن عامر الخزاعى يجر قصبه فى النار — كان أول من سيب السوائب » قال ابن المسيب: والوصيلة الناقة البكر تبكر فى أول نتاج الابل ثم تثنى بعد بأنثى ، وكانوا يسيبونها لطواغيتهم إن وصلت إحداها بالأخرى ليس بينهما ذكر ، والحامى فحل الابل يضرب الضراب المعدود فاذا قضى ضرابه ودعوه (أى تركوه) للطواغيت وأعفوه من الحمل فلم يحمل عليه شىء وسموه الحامى .

وسيأتى فى سورة الانعام بقية ما يتعلق بهذا البحث ومن ابتدعه للعرب وغير شريعة ابراهيم عليه السلام ، وما ابتدعه المسلمون مما يضاهى ذلك

أما معنى الجملة : فهو ان الله تعالى لم يشرع لهم تحريم البحائر والسوائب واخواتهما ، أى لم يجعله من أحكام الدين ﴿ ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب ﴾ بزعمهم ان هذه الأشياء محرمة سواء أسندوا تحريمها إلى الله تعالى ابتداء أو ادعاء على سبيل الاستدلال - كما حكى عنهم بقوله (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) أى ولكنه شاء ذلك منا ففعلناه فهو راض به - أم لم يسندوه اليه . أما كون إسناد تحريمه اليه بالتصريح افتراءاً عليه فظاهر بين ، وأما اسناده اليه ادعاء واستدلالا بالمشيئة فهو افتراء أيضا لأن دليله باطل ، فان الله تعالى لم يمنع الكفار من الكفر والفساق من الفسق ولا أكرههم عليهما بمحض المشيئة والقدرة ، بل جعل لهم اختيار الترجيح فى أعمالهم ولم يجعلهم مجبورين عليها ، فعدم إجبارهم على الترك أو الفعل لا يدل على رضائه تعالى بما اختاروه لأنفسهم من كفر وفسق ، وأما كونه افتراء عليه فى حال السكوت عن اسناده إليه ، فوجهه أن التحريم والتحليل من شأن رب الناس و إلههم سبحانه ، فليس لأحد من خلقه أن يحرم عليهم شيئاً إلا باذنه والتبليغ عنه ، فمن تجرأ على ذلك كان مدعياً بفعله هذا إما: الربوبية و إما الاذن من الرب تعالى ، وكلاهما افتراء ؛ والفعل فيه أبلغ من القول ﴿ وأكثرهم لا يعقلون ﴾ أنهم يفترون على الله الكذب بتحريم ماحرموا على أنفسهم ، وان ذلك من أعمال الكفر به ، بل يظنون أنهم يتقربون به اليه ولو بالوساطة ، لأن آلهتهم التى يسيبون باسمها السوائب ويتركون لها ماحرموه على أنفسهم ، ليست بزعمهم إلا وسطاء بينهم و بين الله تعالى ، تشفع لهم عنده ، وتقربهم إليه زلفى . وهكذا شأن كل مبتدع فى الدين بتحريم طعام أو غيره ، وتسييب عجل للسيد البدوى أو سواه ، وسن ورد أو حزب يضاهى به المشروع من شعائر دينه ، أو غير ذلك من العبادات التى لم تؤثر عن الشارع ، يزعم أنه جاء بما يتقرب به لله تعالى و ينال به رضاه عز وجل ، والحق ان الله تعالى لا يعبد إلا بما شرعه على لسان رسوله ﷺ فلا عبادة ولا تحريم إلا بنص عام أو خاص ، وليس لأحد أن يزيد أو ينقص برأى ولا قياس ؛ ولذلك قال عز وجل

﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول ـ قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ﴾ أي وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله تعالى في القرآن من الأحكام المؤيدة بالحجج والبينات المبنية على قواعد درء المفاسد وجلب المصالح دون العبث والخرافات وإلى الرسول المبلغ لها والمبين لمجملها فاتبعوه فيها، قالوا يكفينا ما وجدنا عليه آباءنا من عقائد وأحكام وحلال وحرام . قال تعالى رداً عليهم ﴿ أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون ﴾ أي أيكفيهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا من الشرائع الإلهية ، ولا يهتدون سبيلا إلى مصالحهم الدينية والدنيوية ؟ وإنما يعرف ما يكفي الأفراد والأمم وما لا يكفي بالعلم الصحيح الذي يميز به بين الحق والباطل، والاهتداء إلى الأعمال الصالحة والفضائل ، وأين من هذا وذاك ، أولئك الأميون الجهلاء ؟ الذين كانوا يتخبطون في وثنية وخرافات ، ووأد بنات ، وعدوان مستمر ، وقتال مستحر ، وعداوة وبغضاء ، وظلم لليتامى والنساء ، على ما أوتوا من فطنة وذكاء ، وعزيمة ودهاء وحزم ومضاء ، وعزة وإباء ، واستقلال أفكار وآراء ، وغير ذلك من المزايا التي تؤهلهم لأن يكونوا هم الأئمة الوارثين ، والخلفاء العادلين ، لولا تقليد الآباء لولا تقليد الآباء؟ وكذلك كان بعد اتباعهم بتركه مقتضى العلم وهداية القرآن.

هذه الآية والآية المشابهة لها في سورة البقرة (٢ : ١٦٨ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) هما أظهر وأوضح ما ورد في الكتاب العزيز من الآيات في بطلان التقليد ، فقد قررنا أن التقليد خلاف مقتضى حكم العقل ودلائل العلم وهداية الدين ، ولكن خلفنا الطالح ، رجعوا إليه خلافا لسلفهم الصالح ، حتى عادوا وهم في حجر الاسلام ، شراً مما كانت عليه الجاهلية في حجر الأصنام .

﴿فصل في بيان بطلان التقليد وشبهات أهله﴾

الآيات القرآنية الدالة على بطلان التقليد في الدين كثيرة جدا ، وكذلك الأحاديث النبوية وأقوال علماء السلف الصالحين ، وإنما تقررت بدعة التقليد في القرن الرابع ، أي بعد القرون الثلاثة التي وصفها النبي ﷺ بأنها خير القرون

وثمر التقليد مافرق الامة شيعاً وجعل الاختلاف فى الدين عندها ديناً بانتساب كل شيعة وطائفة إلى رجل يلتزمون أقواله أو أقوال من يدعون اتباعه فى كل مسألة و إن خالفت نصوص الكتاب والسنة وما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين . هذا مع العلم بأن الله تعالى ذم المتفرقين المختلفين فى الدين ، و برأ رسوله منهم وتوعدهم بالعذاب العظيم ، وأمر بأن يرد ماتنازع فيه المؤمنون إلى الله ورسوله لا الى أقوال الناس غير المعصومين ، وجعل وظيفة الكتاب الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، و بين أنه لا يحمل على الاختلاف فيه إلا البغى والضلال .

ثم إن كتاب الله تعالى قد أوجب العلم بالدين وطالب بالدليل ولا سيما فى القول على الله عز وجل ، كقوله تعالى (هل عندكم من سلطان بهذا ؟ أتقولون على الله ما لا تعلمون؟) السلطان بالبرهان ، والتقليد ليس بعلم — كاتقدم آنفا

وقد بينا بطلان التقليد وتناقض أهله فى مواضع من التفسير والمنار ، و إننا نذكر هنا ماحرره الامام الشوكانى فى مسألة التقليد فى مبحث الأحكام من كتابه (ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) قال رحمه الله تعالى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى المسائل الشرعية الفرعية : هل يجوز التقليد فيها أم لا ؟ فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقاً . قال القرافى: ومذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد و إبطال التقليد ، وادعى ابن حزم الإجماع على النهى عن التقليد . قال: ونقل عن مالك أنه قال : أنا بشر أخطىء وأصيب فانظروا فى رأيى ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فاتركوه . وقال عند موته : وددت أنى ضربت بكل مسئلة تكلمت فيها برأيي سوطا على أنه لا صبر لى على السياط ، قال ابن حزم : فههنا مالك ينهى عن التقليد . وكذلك الشافعى (وأحمد) وأبو حنيفة ، وقد روى المزنى عن الشافعى فى أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره.

وقد ذكرت نصوص الأئمة الأربعة المصرحة بالنهى عن التقليد فى الرسالة التى سميتها (القول المفيد فى حكم التقليد) فلا نطول المقام بذكر ذلك ، و بهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعا فهو مذهب الجمهور و يؤيد هذا ماسيأتى فى المسألة

التي بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الأموات ، وكذلك ماسيأتى من أن عمل المجتهد برأيه إنما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع . فهذان الإجماعان يجتثان التقليد من أصله ، فالعجب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة . وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية ، وقال يجب مطلقا ويحرم النظر ، وهؤلاء لم يقنعوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه علي أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس بعلم

(والمذهب الثالث) التفصيل وهو أنه يجب على العامى ويحرم على المجتهد ، وبهذا قال كثير من أتباع الائمة الاربعة ، ولا يخفاك أنه إنما يعتبر فى الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون ، فليسوا ممن يعتبر خلافه ، ولاسيما وأئمتهم الأربعة يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم ، وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين ! فيالله العجب

وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف فى الأصول نسب هذا القول إلى الاكثر ، وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الانكار على المقلدين ! فان أراد إجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة ، فانه لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به ، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسألة التى تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة ، وهذا ليس من التقليد فى شىء ، بل هو من باب طلب حكم الله فى المسألة والسؤال عن الحجة الشرعية ، وقد عرفت فى أول هذا الفصل أن التقليد انما هو العمل بالرأى لا بالرواية

وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه (فاسألوا أهل الذكر) إلا السؤال عن حكم الله فى المسألة لا عن آراء الرجال ، هذا على تسليم أنها واردة فى عموم السؤال كما زعموا ، وليس الأمر كذلك ، بل هى واردة فى أمر خاص ، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا ، كما يفيده أول الآية وآخرها حيث قال (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر) وان أراد إجماع الأئمة الأربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ، ولم يزل فى عصرهم من ينكر ذلك ، وان أراد إجماع من بعدهم

فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت إلى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم ، وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور إذا لم يكن اجماعا .
وان أراد اجماع المقلدين للأئمة الأربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا فى مقصد الاجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين فى شىء فضلا عن أن ينعقد بهم إجماع

«والحاصل أنه لم يأت من جوز التقليد فضلا عمن أوجبه بحجة ينبغى الاشتغال بجوابها قط ،ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال بل أمرنا بما قاله سبحانه (فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) أى كتاب الله وسنة رسوله . وقد كان ﷺ يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله ، فإن لم يجد فبسنة رسول الله، فإن لم يجد فبما يظهر له من الرأي كما فى حديث معاذ [(١)]

« وأما ماذكروه من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الأمر كما ذكروه ، فههنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهى سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له ، لا عن رأيه البحت ،واجتهاده المحض،وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم . ومن لم يسعه ماوسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الأمة على الاطلاق فلا وسع الله عليه.

وقد ذم الله تعالى المقلدين فى كتابه العزيز فى كثير من الآيات (إنا وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات .ومن أراد استيفاء البحث على التمام فليرجع إلى الرسالة التى قدمت الاشارة إليها و إلى المؤلف الذى سميته «أدب الطلب ومنتهى الارب»

« وما أحسن ماحكاه الزركشى فى البحر عن المزنى أنه قال : يقال لمن حكم بالتقليد : هل لك من حجة ؟ فإن قال : نعم . أبطل التقليد لأن الحجة أوجبت

---

(١) يعنى أن الواجب فى القضاء الذى يعرض هو النص وإلا فالاجتهاد لا التقليد . ولا يدل الحديث على الاذن فى اجتهاد الراى فى العبادات لأنها لا تثبت إلا بالنص ،ولكن قد يحتاج فى بعضها إلى الاجتهاد فى طريقة إيقاعها على الوجه المشروع كالاجتهاد فى القبلة وهو ما سماه علماء الأصول تحقيق المناط ، وللاتفاق عليه أنكر الغزالى عده من القياس للاتفاق عليه والاختلاف فى القياس ، حتى مايسمي منه تنقيح المناط

ذلك عنده لا التقليد . وإن قال: بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والأموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة ؟ فإن قال: أنا أعلم أنى أصيب وإن لم أعرف الحجة لأن معلمى من كبار العلماء . قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عن معلمك ، كما لم يقل معلمك إلا بحجة خفيت عنك . فإن قال : نعم . ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهى إلى العالم من الصحابة ، فإن أبى ذلك نقض قوله ، وقيل له : كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ، ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علما ؟ وقد روى عن رسول الله ﷺ أنه حذر من زلة العالم ، وعن ابن مسعود أنه قال « لا يقلدن أحدكم دينه رجلا إن آمن آمن وإن كفر كفر ، فانه لا أسوة فى الشر » انتهى

(قلت) تتميما لهذا الكلام وعند أن ينتهى إلى العالم من الصحابة يقال له : هذا الصحابى أخذ علمه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى إلى عباده المعصوم من الخطأ فى أقواله وأفعاله ، فتقليده (١) أولى من تقليد الصحابى الذى لم يصل اليه إلا شعبة من شعب علومه ، وليس له من العصمة شيء ، ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهاده حجة على أحد من الناس

(واعلم) أنه لا خلاف فى أن رأى المجتهد عند عدم الدليل إنما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ، ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال ، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم . وقد عرفت حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأى لا بالرواية ، ويتمسك بمحض الاجتهاد عن مطالب (٢) بحجة ، فمن قال إن رأى المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله ، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ، ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة بعد نبينا ﷺ ، ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط . وأما مجرد الدعاوى والمجازفات فى شرع الله تعالى فليست بشيء ، ولو جازت الأمور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ماشاء ، وقال من شاء بما شاء اهـ

(١) أى اتباعه ﷺ وسماه تقليداً للمشاكلة (٢) كذا ولعل صوابه غير مطالب

هذا ماقاله الشوكانى — واننا سنعود إن شاء الله تعالى إلى هذا البحث فى مواضع أخرى ، فنزيده بيانا وتفصيلا .

(١٠٨) يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

بعد أن بين الله تعالى بطلان التقليد ـ وهو أن يتبع المرء غيره من الناس فى فهمه للدين ورأيه فيه بغير علم ولا حجة ـ أمر المؤمنين بصيغة الاغراء بأن يهتموا باصلاح أنفسهم بالعلم الصحيح والعمل الصالح الذى يعد رشداً وهدى ، وبين لهم أنهم إذا أصلحوا أنفسهم وقاموا بما أوجب الله عليهم من علم وتعليم وعمل و إرشاد ، فلا يضرهم من ضل من الناس عن محجة العلم بالجهل والتقليد ، وعن صراط العمل الصالح بالفسق والافساد فى الأرض فقال ﴿ ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ أى الزموا اصلاح أنفسكم ، وتزكيتها بما شرع الله لكم ، لا يضركم ضلال غيركم إذا اهتديتم ، إذ لا تزر وازرة وزر أخرى . ومن أصول الهداية : الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فاذن لا تكونون مهتدين الا إذا بلغتم دعوة الحق والخير، وعلمتم الجاهلين ما أعطاكم الله من العلم والدين ، وأمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر، فلا تكتموا الحق والعلم كما كتمه من كان قبلكم ، فلعنهم الله على لسان أنبيائهم ولسان نبيكم ﴿ إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ أى اليه وحده رجوعكم ورجوع من ضل عما اهتديتم اليه فينبئكم عند الحساب بما كنتم تعملون فى الدنيا ويجزيكم به .

وقد اختلفت الروايات عن الصحابة والتابعين فى هذه الآية

قال الحافظ ابن كثير فى تفسيره : قال الإمام أحمد رحمه الله حدثنا هاشم بن القاسم حدثنا زهير يعنى ابن معاوية ، حدثنا اسماعيل بن أبى خالد حدثنا قيس

قال «قام أبو بكر الصديق رضى الله عنه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس، أنكم تقرءون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى آخر الآية) و إنكم تضعونها على غير موضعها ، و إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه يوشك أن الله عز وجل أن يعمهم بعقابه [1] قال : وسمعت أبا بكر يقول : يا أيها النـاس إياكم والكذب فان الكذب مجانب الإيمان » وقد روى هذا الحديث أصحاب السنن الأربعة وابن حبان فى صحيحه ووغيرهم من طرق كثيرة عن جماعة كثيرة عن اسماعيل بن خالد به متصلا مرفوعا ومنهم من رواه عنه به موقوفا على الصديق ، وقد رجح رفعه الدارقطنى وغيره ، وذكرنا طرقه والـكلام عليه مطولا فى مسند الصديق رضى الله عنه.

وقال أبو عيسى الترمذى: حدثنا سعيد بن يعقوب الطالقاني حدثنا عبد الله بن المبارك حدثنا عتبة بن أبى حكيم حدثنا عمرو بن حارثة اللخمى عن أبى أمية الشعبانى قال أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت « ماتصنع فى هذه الآية ؟ قال أيـة آية ؟ قلت: قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) قال : أما والله لقد سألت عنها خبيرا ، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال : بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر ، حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة و إعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع عنك العوام ، فان من ورائكم أياما الصابر فيهن مثل القابض على الجمر ، للعامل فيهن أجر خمسين رجلا يعملون كعملـكم» قال عبد الله بن المبارك وزاد غير عتبة قيل « يا رسول الله أجر خمسين رجلا منا أو منهم ؟ قال : لا . بل أجر خمسين منكم» ثم قال الترمذى: هذا حديث حسن غريب صحيح . وكذا رواه أبو داود من طريق ابن المبارك ، ورواه ابن ماجه وابن جرير وابن أبى حاتم عن عتبة بن أبى حكيم .

وقال عبد الرزاق : أنبأنا معمر عن الحسن سأله رجل عن قول الله (عليكم أنفسكم

(١) كذا فى الاصل و الرواية المشهورة فى كتب المسانيد و السنن « إذا رأى الناس المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب » و تفسير ابن كثير المطبوع فى المطبعة الاميرية كثير الغلط وقد شرعنا فى طبعه طبعة أصح إن شاء الله تعالى

لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال: إن هذا ليس بزمانها إنها اليوم مقبولة ولكنه قد يوشك أن يأتي زمانها تأمرون فيصنع بكم كذا وكذا - أو قال - فلا يقبل منكم، فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل».

ورواه أبو جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالية عن ابن مسعود في قوله (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) الآية. قال «كانوا عند عبد الله بن مسعود فكان بين رجلين بعض ما يكون بين الناس حتى قام كل واحد منهما إلى صاحبه فقال رجل من جلساء عبد الله: ألا أقوم فآمرهما بالمعروف وأنهاهما عن المنكر فقال آخر إلى جنبه: عليك بنفسك فإن الله يقول (عليكم أنفسكم) الآية. قال: فسمعها ابن مسعود فقال: مه لم يجيء تأويل هذه بعد، إن القرآن أنزل حيث أنزل ومنه آي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن، ومنه آي قد وقع تأويلهن على عهد رسول الله ﷺ، ومنه آي وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ بيسير، ومنه آي يقع تأويلهن يوم الحساب ما ذكر من الحساب والجنة والنار، فما دامت قلوبكم واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيعاً ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وانهوا، وإذا اختلفت القلوب والأهواء وألبستم شيعا وذاق بعضكم بأس بعض [1] فامر نفسك وعند ذلك جاء تأويل هذه الآية» رواه ابن جرير.

وقال ابن جرير: حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شبابة بن سوار حدثنا الربيع بن صبيح عن سفيان بن عقال قال «قيل لابن عمر: لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه فإن الله قال (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال ابن عمر إنها ليست لي ولا لأصحابي لأن رسول الله ﷺ قال: ألا ليبلغ الشاهد الغائب. فكنا نحن الشهود وأنتم الغيب ولكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم»

وقال أيضاً: حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر وأبو عاصم قالا: حدثنا عوف عن سوار بن منبه قال «كنت عند ابن عمر إذ أتاه رجل جليد في العين شديد اللسان. فقال يا أبا عبد الرحمن نفر ستة كلهم قد قرأ القرآن فأسرع فيه،

---

(١) راجع هذا المعنى في تفسير آية الانعام (٦:٦٥ ص ٤٩٠ - ٥٠٤)

وكلهم مجتهد لا يألو ، وكلهم بغيض إليه أن يأتى دناءة إلا الخير ، وهم فى ذلك يشهد بعضهم على بعض بالشرك . فقال رجل من القوم : وأى دناءة تريد أكثر من أن يشهد بعضهم على بعض بالشرك ؟ فقال الرجل : انى لست إياك أسأل إنما أسأل الشيخ ، فأعاد على عبد الله الحديث ، فقال عبد الله : املك ترى لا أبا لك انى سآمرك أن تذهب فتقتلهم ! عظهم وانههم فان عصوك فعليك بنفسك فان الله عز وجل يقول (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية »

وقال أيضا حدثنى أحمد بن المقدام حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت أبى حدثنا قتادة عن أبى مازن قال «انطلقت على عهد عثمان إلى المدينة فاذا قوم جلوس فقرأ أحدهم هذه الآية (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) فقال أكثرهم لم يجىء تأويل هذه اليوم» .

وقال حدثنا القاسم حدثنا الحسن حدثنا ابن فضالة عن معاوية بن صالح عن جبير بن نفير قال« كنت فى حلقة فيها أصحاب رسول الله ﷺ وانى لأصغر القوم ، فتذاكروا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فقلت أنا : أليس الله يقول فى كتابه (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) ؟ فأقبلوا علىّ بلسان واحد ، وقالوا : تنزع آية من القرآن لا تعرفها ولا تدرى ما تأويلها فتمنيت انى لم أكن تكلمت . وأقبلوا يتحدثون ، فلما حضر قيامهم قالوا : انك غلام حديث السن ، وانك نزعت آية ولا تدرى ما هى ، وعسى أن تدرك ذلك الزمان : إذا رأيت شحا مطاعا ، وهوى متبعا ، وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بنفسك ، لا يضرك من ضل إذا اهتديت »

وقال ابن جرير حدثنا على بن سهل حدثنا ضمرة بن ربيعة قال : تلا الحسن هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال الحسن : الحمد لله بها . والحمد لله عليها . ما كان مؤمن فيما مضى ولا مؤمن فيما بقى إلا وإلى جنبه منافق يكره عمله . وقال سعيد بن المسيب : إذا أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر فلا يضرك من ضل إذا اهتديت . رواه ابن جرير وكذا روى من طريق سفيان الثورى عن أبى العميس عن أبى البخترى عن حذيفة مثله ، وكذا قال غير واحد من السلف

وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن خالد الدمشقي حدثنا الوليد حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن كعب في قوله (عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم) قال : إذا هدمت كنيسة مسجد دمشق فجعلت مسجدا [1] وظهر لبس العصب فحينئذ تأويل هذه الآية اهـ

أقول : علم من هذه الروايات أن السلف اتفقوا على أن المؤمن لايكون مهتديا بمجرد إصلاحه لنفسه إذا لم يهتم باصلاح غيره و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر ، و يفهم منه أن هذا فرض لازم دائم ، ولكن بعضهم يقول: إن فريضة الأمر والنهي تسقط إذا فسد الناس فساداً لا يرجى معه تأثير الوعظ والارشاد ، أو فساداً يخشى أن يفضي إلى إيذاء الواعظ المرشد ، وقد رجح ابن جرير وغيره من المحققين القول الأول لقوة روايته ، وسائر أدلته ، والتحقيق ان من علم أو ظن ظنا قويا انه ينال أذى إذا أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر يسقط عنه الفرض ، و يكون الأمر والنهي

(١) كنيسة مسجد دمشق هي الكنيسة التي كانت ملاصقة المسجد، وسبب ذلك أن شطرا من مدينة دمشق فتح صلحا و الشطر الآخر فتح عنوة والتقى الفريقان من الصحابة في كنيسة مريم ، ثم اتفقوا على أن لكل شطر حكمه، و بذلك كان شطر الكنيسة للمسلمين فاتخذوه مسجدا و بقي الشطر الآخر كنيسة فكان عنوانا على عدل الاسلام ، وقد كان المسلمون يبذلون للنصارى الكرائم والنفائس في كنيستهم فلا يقبلون حتى أكرههم بعض الأمويين على ذلك ثم ردها لهم عمر ابن عبد العزيز ، والمراد من الرواية ان المسلمين اذا فسد أمرهم حتى ظلموا أهل الذمة بمثل أخذ كنيستهم الملاصقة للمسجد و بتأنقهم في الزينة بلبس العصب فعند ذلك لاينفع فيهم وعظ واعظ . والعصب بالفتح ضرب من برود اليمن لا يجمع وإنما يقال العصب ، و برد عصب و برود عصب ، بالاضافة قال في لسان العرب : وفي الحديث « المعتدة لاتلبس المصبغة إلا ثوب عصب » العصب برود يمنية يعصب غزلها — أي يجمع و يشد — ثم يصبغ و ينسج ، فيأتي موشيا لبقاء ماعصب منه أبيض لم يأخذه صبغ . وقيل هي برود مخططة ، والعصب الفتل ، والعصاب الغزال ، فيكون النهي للمعتدة عما صبغ بعد النسج . وفي حديث عمر رضي الله عنه إنه أراد أن ينهى عن عصب اليمن . وقال : نبئت أنه يصبغ بالبول ، ثم قال: نهينا عن التعمق اهـ وكلام كعب لايخلو من الدسائس والرواية ضعيفة

حينئذ فضيلة لا فريضة ، وهذا اذا رجح أن المنكر يزول بانكاره ، فاذا رجح أنه يؤذى ولا يترتب على نصه فائدة ، فحينئذ يكره له أو يحرم عليه إذا كان من الالقاء باليد إلى التهلكة ، وقد فصل القول فى ذلك أبو حامد الغزالى فى كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الاحياء فليراجعه من شاء

ومن فوائد هذه الروايات تصريح بعض علماء الصحابة (رض) بأن فى القرآن أحكاما لا يظهر تأويلها إلا بعد عصر التنزيل ، أى أن آيات الأحكام فى ذلك كآيات الاخبار بالغيب ، وكثيراً مانبين فى تفسيرنا مايظهر تأويله فى عصرنا ، كما بين من قبلنا ماظهر لهم من المعانى المتعلقة بعصورهم ، ولا غرو فقد وصف القرآن فى الآثار بأنه لا تنتهى عجائبه

---

(١٠٩) يَاءَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُم إِذَ حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ — إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ — تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللهِ — إِنِ ارْتَبْتُمْ — : لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ (١١٠) فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ ، فَيُقْسِمَانِ بِاللهِ : لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا ، إِنَّا إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (١١١) ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ ، وَاتَّقُوا اللهَ وَاسْمَعُوا وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

جاء في أسباب نزول هذه الآيات ومعناها في الدر المنثور ما نصه :

أخرج الترمذي وضعفه وابن جرير وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه وأبو الشيخ وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة من طريق أبي النضر وهو الكلبي عن باذان مولى أم هانىء عن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت) قال « بريء الناس منها غيري وغير عدي بن بداء وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فأتيا الشام لتجارتهما وقدم عليهما مولى لبني سهم يقال له بديل بن أبي مريم بتجارة ومعه جام من فضة يريد به الملك وهو أعظم تجارته ، فمرض فأوصى إليهما وأمرهما أن يبلغا ما ترك أهله ، قال تميم : فلما مات أخذنا ذلك الجام فبعناه بألف درهم ثم اقتسمناه أنا وعدي بن بداء ، فلما قدمنا إلى أهله دفعنا إليهم ما كان معنا وفقدوا الجام فسألونا عنه فقلنا ما ترك غير هذا وما دفع إلينا غيره . قال تميم : فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم تأثمت من ذلك ، فأتيت أهله فأخبرتهم الخبر وأديت إليهم خمسمائة درهم وأخبرتهم أن عند صاحبي مثلها . فأتوا به رسول الله ﷺ فسألهم البينة فلم يجدوا ، فأمرهم أن يستحلفوه بما يعظم به على أهل دينه فحلف ، فأنزل الله (ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم - إلى قوله - ان ترد أيمان بعد أيمانهم) فقام عمرو بن العاص ورجل آخر فحلفا فنزعت الخمسمائة من عدي بن بداء »

وأخرج البخاري في تاريخه والترمذي وحسنه وابن جرير وابن المنذر والنحاس والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال خرج رجل من بني سهم مع تميم الداري وعدي بن بداء فمات السهمي بأرض ليس فيها مسلم فأوصى إليهما فلما قدما بتركته فقدوا جاما من فضة مخوصا بالذهب فأحلفهما رسول الله ﷺ بالله ما كتمتماها ولا اطلعتما ثم وجدوا الجام بمكة فقيل اشتريناه من تميم وعدي ، فقام رجلان من أولياء السهمي فحلفا بالله : لشهادتنا أحق من شهادتهما وأن الجام لصاحبهم ، وأخذ الجام ، وفيه نزلت (ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم)

وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال « كان تميم الداري وعدي بن بداء رجلين نصرانيين يتجران إلى مكة في الجاهلية و يطيلان الإقامة بها فلما هاجر

النبى ﷺ حولا متجرهما إلى المدينة فخرج بديل بن أبى مارية مولى عمرو بن العاص تاجراً حتى قدم المدينة فخرجوا جميعاً تجاراً إلى الشام حتى إذا كانوا ببعض الطريق اشتكى بديل فكتب وصيته بيده ثم دسها فى متاعه وأوصى إليهما فلما مات فتحا متاعه فأخذا منه شيئاً ثم حجراه كما كان وقدما المدينة على أهله فدفعا متـاعه ، ففتح أهله متاعه فوجدوا كتابه وعهده وما خرج به وفقدوا شيئاً فسألوهما عنه فقالوا هذا الذى قبضنا له ودفع إلينا . فقالوا لهما هذا كتابه بيده قالوا ما كتمنا له شيئا ، فترافعوا إلى النبى ﷺ فنزلت هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت ـ إلى قوله إنا إذاً لمن الآثمين) فأمر رسول الله ﷺ أن يستحلفوهما فى دبر صلاة العصر بالله الذى لا إله إلا هو ماقبضنا له غير هـذا ولا كتمنا . فمكثا ماشاء الله أن يمكثا ، ثم ظهر معهما على إناء من فضة منقوش مموه بذهب . فقال أهله هذا من متاعه قالا نعم ولكنا اشتريناه منه ونسينا أن نذكره حين حلفنا فكرهنا أن نكذب نفوسنا ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت الآية الأخرى (فان عثر على أنهما استحقا إثما) فأمر النبي ﷺ رجلين من أهل البيت أن يحلفا على ماكتما وغيبا و يستحقانه . ثم إن تميما الدارى أسلم و بايع النبى ﷺ وكان يقول : صدق الله ورسوله أنا أخذت الإناء ثم قال يارسول الله إن الله يظهرك على أهل الأرض كلها فهب لى قريتين (١) من بيت لحم (٢) وهى القرية التى ولد فيها عيسى . فكتب له بها كتابا ، فلما قدم عمر الشام أتاه تميم بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر أنا حاضر ذلك فدفعها اليه » وأخرج عبد بن حميد عن عاصم أنه قرأ (شهادة بينكم) مضاف برفع «شهادة» بغير نون و بخفض « بينكم» وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والنحاس من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس (ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت

---

(١) كذا فى الدار المنثور المطبوع وغلطه كثير ولعل أصله : قرية عينون ففى الإصابة أنه (ص) أقطعه إياها وأنه روى من عدة طرق (٢) لعل المراد أن عينون تابعة لبيت لحم

حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم) هذا لمن مات وعنده المسلمون أمره الله أن يشهد على وصيته عدلين من المسلمين ثم قال (أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الأرض) فهذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين أمره الله بشهادة رجلين من غير المسلمين ، فان ارتيب بشهادتهما استحلفا بالله بعد الصلاة ما اشترينا بشهادتنا ثمنا قليلا . فان اطلع الأولياء على أن الكافرين كذبا فى شهادتهما قام رجلان من الأولياء فحلفا بالله أن شهادة الكافرين باطلة ، فذلك قوله تعالى (فان عثر على أنهما استحقا إثما) يقول : إن اطلع على أن الكافرين كذبا قام الأولياء فحلفا أنهما كذبا (ذلك أدنى) أن يأتي الكافران بالشهادة على وجهها (أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم) فتترك شهادة الكافرين ويحكم بشهادة الأولياء ، فليس على شهود المسلمين إقسام إنما الإقسام إذا كانا كافرين

وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم من طريق العوفى عن ابن عباس فى قوله (اثنان ذوا عدل منكم) قال من أهل الاسلام (أو آخران من غيركم) قال من غير أهل الاسلام وفى قوله (فيقسمان بالله) يقول يحلفان بالله بعد الصلاة وفى قوله (فآخران يقومان مقامهما) قال من أولياء الميت (فيحلفان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما يقول فيحلفان بالله ما كان صاحبنا ليوصى بهذا إنهما لكاذبان وفى قوله (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم) يعنى أولياء الميت فيستحقون ماله بأيمانهم ثم يوضع ميراثه كما أمر الله وتبطل شهادة الكافرين وهى منسوخة

وأخرج ابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية (اثنان ذوا عدل منكم) قال هما من الكتاب إلا قد جاء على شيء جاء على إدلاله غير هذه الآية ، ولئن أنا لم أخبركم بها لأنا أجهل من الذى يترك الغسل يوم الجمعة هذا رجل خرج مسافراً ومعه مال فأدركه قدره فان وجد رجلين من المسلمين دفع إليهما تركته وأشهد عليهما عدلين من المسلمين ، فان لم يجد عدلين من المسلمين فرجلين من أهل الكتاب فان أدى فسبيل ما أدى ، و إن هو جحد استحلف بالله الذى لا إله إلا هو دبر صلاة إن هذا الذى وقع إلى وما غيبت شيئا ، فاذا حلف برىء فاذا أتى بعد ذلك صاحبا الكتاب فشهدا عليه ثم ادعى القوم عليه من تسميتهم

مالهم جعلت أيمان الورثة مع شهادتهم ثم اقتطعوا حقه ، فذلك الذي يقول الله (ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم) اهـ من الدر المنثور وفيه غلط وتحريف من الطبع لا سيما أثر ابن مسعود .

هذا ماورد في سبب نزول هذه الآيات وتفسير بعضها من قوي وضعيف

وأما وجه اتصالها بما قبلها مباشرة فقد قال الرازي فيه : إنه تعالى لما أمر بحفظ النفس في قوله (عليكم أنفسكم) أمر بحفظ المال في قوله (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) اهـ وهذا قول غير ظاهر بل لا يصح على المعنى المعروف عند العلماء لحفظ النفس والمال إلا أن يحمل الكلام على لازم معناه . وأظهر منه أن يقال : إنه تعالى لما ذكرنا في آخر الآية السابقة بأن مرجعنا إليه بعد الموت وأنه يحاسبنا ويجازينا ناسب أن يرشدنا في أثر ذلك إلى الوصية قبل الموت وإلى العناية بالاشهاد عليها لئلا تضيع

وأما مفرداتها التي يحسن التذكير بمعناها قبل تفسير النظم الكريم فمنها (الشهادة) وهي كالشهود حضور الشيء مع مشاهدته بالبصر أو البصيرة أو مطلقا — كما قال الراغب — قال لكن الشهود بالحضور المجرد أولى ، والشهادة مع المشاهدة أولى . . . والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر. و « شهدت » يقال على ضربين ، أحدهما جار مجرى العلم وبلفظه تقام الشهادة ويقال « أشهد بكذا » ولا يرضى من الشاهد أن يقول « أعلم » بل يحتاج أن يقول « أشهد » والثاني يجري مجرى القسم فيقول « أشهد بالله أن زيداً منطلق » فيكون قسما ، ومنهم من يقول : إن قال « أشهد » ولم يقل « بالله » يكون قسما ويجري « علمت » مجراه في القسم ، فيجاب بجواب القسم . نحو قول الشاعر * ولقد علمت لتأتين منيتي * اهـ ملخصا . وقد ترد بمعنى الاقرار بالشيء

(والبين) أمر اعتباري يفيد صلة أحد الشيئين بالآخر أو الأشياء من زمان أو مكان أو حال أو عمل ، وقالوا انه يطلق على الوصل والفرقة ، ومن الثاني قولهم « ذات البين » للعداوة والبغضاء ، قال تعالى (وأصلحوا ذات بينكم) أي ما بينكم من عداوة أو فساد ، وهو أمر معنوي متصل بين الأفراد

ومنها (ضربتم في الأرض) أي سافرتم وتقدم في سورة النساء ، ومنها (تحبسونهما)

وهو من الحبس بمعنى امساك الشيء ومنعه من الانبثاث. والحبس مصنع الماء الذي يمنع فيه من الجريان. ومنها (عثر) وهو من العثور على الشيء بمعنى الاطلاع عليه بالاتفاق من غير سبق طلب له أو من غير حسبان، وأعثره عليه — أوقفه عليه وأعلمه به من حيث لم يكن يتوقع ذلك، وأصله من عثر (كقعد) عثاراً وعثوراً إذا سقط

وأما معنى الآيات وتفسير نظمها فنبينه بما يلي:

﴿ يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم ﴾ أي حكم مايقع بينكم من الشهادة أو كيفية إذا نزلت بأحدكم أسباب الموت ومقدماته وأراد حينئذ أن يوصي هو أن يشهد اثنان الخ أو الشهادة المشروعة بينكم في ذلك هي شهادة اثنين من رجالكم ذوي العدل والاستقامة، وذلك بأن يشهدهما الموصي على وصيته سواء ائتمنهما على مايوصي به، كما في واقعة سبب النزول أم لا، و يترتب على اشهاده إياهما أن يشهدا بذلك، ومن إيجاز الآية أن عبارتها تدل على الاشهاد والشهادة جميعا. والمراد بقوله «منكم» من المؤمنين وهو قول الجمهور، وقيل من أقاربكم، وروي عن الحسن والزهري وأخذ به كثير من الفقهاء ﴿ أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت ﴾ أي أو شهادة شهيدين آخرين من غير المسلمين أو من الأجانب إن كنتم مسافرين ونزلت بكم مقدمات الموت وأردتم الايصاء. وفي الكلام تأكيد شديد للوصية وللاشهاد عليها ﴿ تحبسونهما من بعد الصلاة ﴾ استئناف بياني كأن السامع لما تقدم يقول وكيف يشهدان؟ فأجيب بهذا الجواب أي تمسكون الشهيدين اللذين أشهدا على الوصية من بعد الصلاة. قال الأكثرون المراد صلاة العصر لأن النبي ﷺ حلف عديا وتميما فيه، ولأن العمل جرى عليه فكان التحليف فيه هو المعتاد المعروف ولأنه الوقت الذي يقعد فيه الحكام للقضاء والفصل في المظالم والدعاوي لاعتداله واجتماع الناس فيه إذ يكونون قد فرغوا من معظم أعمال النهار، أو لأن هذا الوقت وقت صلاة عند غير المسلمين أيضاً، فهو وقت ذكر الله الذي يرجى فيه اتقاء الكذب والخيانة منهم أيضاً، أو لأن صلاة العصر هي الصلاة الوسطى،

أو لأنها تحضرها ملائكة الليل ، والنهار فيتحرى المؤمن أن يكون بعدها متصفا بالكمال. وقيل ان المراد جنس الصلاة المفروضة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون جديراً بالصدق من يكون قريب عهد بها ، وقال الحسن البصرى . المراد الظهر أو العصر لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما ، وروى عن ابن عباس ان الشهيدين إذا كانا غير مسلمين فالمراد بالصلاة صلاة أهل دينهما ، أى لما ذكرنا من علة ذلك آنفا ﴿فيقسمان بالله إن ارتبتم﴾ أى فيقسم الشاهدان على الوصية إن شككتم فى صدقهما فيما يقران به ، أى وتستقسمونهما فيقسمان ، والأمين يصدق باليمين ، وقال بعضهم : الفاء للجزاء أى تحبسونهما فيقدمان لأجل ذلك على القسم . قيل هذا خاص بالشهود من الكفار إذا اتهموا ، أى لأنه لم يشترط فيهم أن يكونوا عدولا . وقيل عام وقد نسخ ، والصواب انه لا نسخ فى الآيات . قال الرازى : وعن على عليه السلام انه كان يحلف الشاهد والراوى عند التهمة . ويجب أن يصرحا فى قسمهما بقولهما ﴿لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى﴾ أى لا نشترى بيمين الله ثمنا ، أى لا نجعل يمين الله كالسلعة التى تبذل لاجل ثمن ينتفع به فى الدنيا ولو كان المقسم له من أقاربنا ، وصح ارجاع الضمير إلى المقسم لأجله للعلم به من فحوى الكلام ، كقوله تعالى (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وهذا موافق لقوله تعالى (٤ : ١٣٤ يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين) والمراد أن يقول المقسم : إنه يشهد لله بالقسط ولا يصده عن ذلك ثمن يبتغيه لنفسه ، ولا مراعاة قريب له إن فرض أن له نفعا فى إقراره وقسمه ، أى ولو اجتمعت المنفعتان كلتاهما ﴿ولا نكتم شهادة الله﴾ ويقولان فى قسمهما أيضا : ولا نكتم الشهادة التى أوجبها الله تعالى وأمر بأن تقام له أو المؤكدة بالحلف به (وأقيموا الشهادة لله) ﴿إنا إذاً لمن الآثمين﴾ أى إنا إذا اشترينا بالقسم ثمنا أو راعينا به قريبا بأن كذبنا فيه لمنفعة أنفسنا أو منفعة قرابة لنا ، أو كتمنا شهادة الله كلها أو بعضها ، بأن ذكرنا بعض الحق وكتمنا بعضا ـ لمن المتحملين للاثم المتمكنين فيه المستحقين لجزائه . والاثم فى الأصل ما يقعد بصاحبه عن عمل الخير والبر من معصية وغيرها . وهذا التعبير أبلغ من « إنا إذاً لآثمون »

﴿ فان عثر على انهما استحقا إثماً فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان ﴾ قرأ الجمهور «استحق» بضم التاء على البناء المفعول ، وحفص عن عاصم بفتح التاء بالبناء للفاعل وهي مروية عن على وابن عباس وأبى ، وقرأ يعقوب وخلف وحمزة وعاصم فى رواية أبى بكر عنه (الأولين) جمع الأول الذى يقابله الآخر ، مع قراءتهم استحق بالبناء للمفعول ، وقرأه الباقون (الأوليان) مثنى الأولى سواء منهم من قرأ استحق بالبناء للمفعول ومن قرأه بالبناء للفاعل ، ورسم الأوليان والأولين فى المصحف الامام واحد وهو هكذا (الاولين)

والمعنى فان اتفق الاطلاع على ان الشهيدين المقسمين استحقا إثما بالكذب أو الكتمان فى الشهادة أو بالخيانة وكتمان شيء من التركة فى حالة ائتمانهما عليها — كما ظهر فى الواقعة التى كانت سبب النزول — فالواجب أو فالذى يعمل لاحقاق الحق هو أن ترد اليمين إلى الورثة بأن يقوم رجلان آخران مقامهما من أولياء الميت الوارثين له الذين استحق ذلك الاثم بالاجرام عليهم والخيانة لهم ، وهذان الرجلان الوارثان ينبغى أن يكونا هما الاوليين بالميت ، أى الاقربين إليه الأحقين بارثه إن لم يمنع من ذلك مانع — كما تفيده قراءة الجمهور — أو غيرهما منهم ، كما تفيد قراءة من قرأ (الاولين) وهو صفة للذين استحق عليهم أو منصوب على الاختصاص . وتحمل القراءة الأولى على طلب الأكمل وهو أن يشهد أقرب الورثة إلى الميت . والقراءة الثانية على ما إذا منع مانع من إقسام أقرب الورثة أو كانت المصلحة فى حلف غيره منهم لامتيازه بالسن أو الفضيلة ، هذا إذا أريد بالاوليين الاوليان بأمر الميت الموصى ، ويجوز أن يراد بهما الاوليان بالقسم فى هذه الحالة ، أى أجدر الورثة باليمين لقربهما من الميت أو لعلمهما أو لفضلهما ، وأما قراءة حفص عن عاصم — وبها يقرأ أهل بلادنا — فقال أكثر المفسرين فى توجيهها ان « الاوليان » فيها فاعل استحق والمفعول محذوف ، والتقدير : من الورثة الذين استحق عليهم الاوليان بأمر الميت منهم ما أوصى به أو ماتركه — أو ندبهما للشهادة

وذهب الامام الرازى إلى أن الاوليين فى هذه القراءة هما الوصيان قال : ووجهه

أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما هما أولى من غيرهما ـ بسبب أن الميت عينهما للوصاية ولما خان في مال الورثة صح أن يقال إن الورثة قد استحق عليهم الأوليان أي خان في مالهم الأوليان ، وقرأ الحسن الأولان ووجهه ظاهر مما تقدم اهـ

أقول : الوجه عندي في ذلك أنهما الأوليان باليمين في الأصل لأنهما منكران واليمين على من أنكر ، وكان المقام مقام الإضمار ـ بأن يقال : من الذين استحقا عليهم الاثم ـ فوضع المظهر وهو الأوليان ، وضع الضمير لافادة أن الأصل في الشرع أن تكون اليمين عليهما ولكن استحقاقهما الاثم بما ظهر من حنثهما اقتضى ردها أي اليمين الى الورثة

﴿ فيقسمان بالله : لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا ﴾ أي يحلفان على أن ما يشهدان به من خيانة الشهيدين اللذين شهدا على وصية ميتهما أحق وأصدق من شهادتهما بما كانا شهدا به ، وأنهما ما اعتديا عليهما بتهمة باطلة أو ما اعتديا الحق فيما اتهموهما به ﴿ إنا إذاً لمن الظالمين ﴾ أي و يقولان في قسمهما إنا إذا اعتدينا الحق وقلنا الباطل لداخلون في عداد الظالمين لأنفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وانتقامه أو الظالمين لمن ائتمنهما ميتهم ، وظلمهما محرم عليهم .

ثم بين تعالى حكمة شرعه لهذه الشهادة وهذه الأيمان ، في هذا الأمر المبني على الثقة والائتمان ، فقال :

﴿ ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾ أي ذلك الذي ذكر من تكليف المؤتمن على الوصية القيام على مشهد من الناس بعد الصلاة و إقسامه تلك الأيمان المغلظة أقرب الوسائل إلى أن يؤدي الشهداء الشهادة على وجهها بلا تغيير ولا تبديل ، تعظيما لله ورهبة من عذابه ، ورغبة في ثوابه ، أو خوفاً من الفضيحة التي تعقب استحقاقهما الاثم في الشهادة برد أيمان إلى الورثة بعد أيمانهم تكون مبطلة لها ، فمن لم يمنعه خوف الله وتعظيمه أن يكذب أو يخون لضعف دينه يمنعه خوف الفضيحة على أعين الناس .

﴿ واتقوا الله واسمعوا . والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ أي واتقوا الله أيها المؤمنون في الشهادة والأمانة وفي كل شيء واسمعوا سمع إجابة وقبول هذه الأحكام

وسائر ما شرعه الله تعالى لكم ، فإن لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين عن أمر الله تعالى محرومين من هدايته مستحقين لعقابه .

﴿ إيضاح لتفسير الآيات و بلاغتها والاستنباط منها ﴾

قال الرازي بعد تفسير الآية الثانية : اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعراباً ونظما وحكما ، وروى الواحدي رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال « هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام » اه

وأورد الآلوسي في روح المعاني عبارة الرازي عن المفسرين دون رواية الواحدي عن عمر، ثم نقل مثلها عن السعد التفتازاني وعن الطبرسي في الآيتين — لا الثانية فقط — وقال : إن الطبرسي افتخر بما أتى فيه ولم يأت بشيء .

أقول: نحن لا يروعنا ما يراه المفسرون من الصعوبة في إعراب بعض الآيات أو في حكمها لأن لهم مذاهب في النحو والفقه يزنون بها القرآن فلا يفهمونه إلا منها . والقرآن فوق النحو والفقه والمذاهب كلها ، فهو أصل الأصول ، ما وافقه فهو مقبول وما خالفه فهو مردود مرذول ، و إنما يهمنا ما يقوله علماء الصحابة والتابعين فيه فهو العون الأكبر لنا على فهمه، ولم يرو عن أحد منهم ما يدل على وجدان شيء من الصعوبة في عبارة الآيتين . وما نقله الواحدي عن عمر (رض) في آية (فإن عثر على أنهما استحقا إثما) فليس مما يؤيد ما نقل عن المفسرين من استصعابها . بل معناه أن أحكامها أشد من سائر أحكام السورة، ولعله يعني بذلك ما فيها من التضييق في رد إيمان بعد أيمان وإظهار فضائح من كذب وخان . قال في حقيقة الأساس: عضلت على فلان — ضيقت عليه أمره وحلت بينه و بين ما يريد . ومنه النهي عن عضل النساء أي منعهن من الزواج

ولكن أصحاب المذاهب الفقهية اضطربوا في عدة أحكام من أحكامها لمجيئها مخالفة لأقيستهم ولما عليه العمل بثبوته في سائر الأحكام — منها حلف الشاهد اليمين ومنها شهادة غير المسلم فيما هو خاص بالمسلمين ، ومنها العمل بيمين المدعي ، وقد اجتهدوا في تخريج كل مسألة من تلك المسائل على الثابت عندهم كما تراه قريبا . حتى ادعوا في بعضها النسخ . ورووه عن بعض الصحابة بسند لم يصح ، فلهذا

رأينا بعد تفسير الآيتين بما يفهم من ظاهر اللفظ بالاختصار أن نفصل ما اشتملتا عليه من الفوائد والأحكام، ليظهر حتى للضعيف في علم العربية ما فيهما من إعجاز الإيجاز، وما جنته المذاهب النحوية والفقهية على كثير من العلماء، حتى قال ما قال في الآيتين أشهرهم بسعة الاطلاع أو بالدقة والذكاء.

أما دعوى النسخ فقد علم مما سلف ومما سيأتي قريباً ما عليه المحققون من أنه ليس في سورة المائدة منسوخ، وقد حرر المسألة الحافظ ابن كثير في تفسيره فقال:

«ومن الشواهد لصحة هذه القصة أيضاً مارواه أبو جعفر بن جرير. حدثني يعقوب حدثنا هشيم قال: أخبرنا زكريا عن الشعبي أن رجلا من المسلمين حضرته الصلاة بدقوقا، قال فحضرته الوفاة ولم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته فأشهد رجلين من أهل الكتاب قال: فقدما الكوفة فأتيا الأشعري يعني أبا موسى الأشعري رضي الله عنه — فأخبراه وقدما الكوفة بتركته ووصيته، فقال الأشعري: هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ. قال: فأحلفهما بعد العصر بالله ماخانا ولا كذبا ولا بدلا ولا كتما ولا غيرا وانها لوصية الرجل وتركته — قال — فأمضى شهادتهما. ثم رواه عن عمرو بن علي الفلاس عن أبي داود الطيالسي عن شعبة عن مغيرة الأزرق عن الشعبي أن أبا موسى قضى به. وهذان إسنادان صحيحان إلى الشعبي عن أبي موسى الأشعري، فقوله «هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ» الظاهر — والله أعلم — أنه إنما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بداء، وقد ذكروا أن إسلام تميم بن أوس الداري (رض) كان سنة تسع من الهجرة، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخراً يحتاج مدعي نسخه إلى دليل فاصل في هذا المقام والله أعلم»

ثم قال الحافظ ابن كثير بعد أن أورد قول السدي في الآية الأولى:

«قال عبدالله بن عباس رضي الله عنه: كأني أنظر الى العلجين حين انتهي بهما الى أبي موسى الأشعري في داره ففتح الصحيفة، فأنكر أهل الميت وخوفوهما فأراد أبو موسى أن يستحلفهما بعد العصر، فقلت: إنهما لا يباليان صلاة العصر، ولكن استحلفهما بعد صلاتهما في دينهما، فيوقف الرجلان بعد صلاتهما في

دينهما فيحلفان بالله (لانشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذاً لمن الآثمين) أن صاحبهم لبهذا أوصى وان هذه لتركته. فيقول لهما الامام (أى الحاكم) قبل أن يحلفا: إنكما إن كتمتما أو خنتما فضحتكما فى قومكما ولم تجز لكما شهادة وعاقبتكما. فاذا قال لهما ذلك فان (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) رواه ابن جرير اهـ المراد من كلام ابن كثير.

وتأمل قوله « ولم تجز لكما شهادة » فالظاهر أنه من كلام ابن عباس (رض) وسيأتى لبحث دعوى النسخ واستشكال الفقهاء مزيد بيان قريبا.

وأما الفوائد والأحكام التى اشتملت عليها الآيتان بإيجازهما، فهاك مايتبادر إلى الذهن منها:

(١) الحث على الوصية وتأكيد أمرها وعدم التهاون فيها بشواغل السفر وإن قصرت فيه الصلاة وأبيح فيه الافطار فى رمضان.

(٢) الاشهاد على الوصية فى الحضر والسفر، ليكون أمرها أثبت، والرجاء فى تنفيذها أقوى، وإن كثيراً من الناس ليكتبون وصيتهم ولا يشهدون أحداً عليها، فيكون ذلك فى بعض الأحيان سبباً لضياعها.

(٣) إن الأصل فى الاشهاد على الوصية أن يختار الشاهدان من المؤمنين الموثوق بعدالتهم كما ثبت فى آيات أخرى أيضاً، وحكمته ظاهرة من وجوه لاحاجة إلى شرحها.

(٤) إن إشهاد غير المسلمين على الوصية جائز مشروع، فان وجبت الوصية وجب بشرطه وإلا فهو مندوب، لأن مقصد الشارع من إثبات الوصية لايترك ألبتة إذا لم يتيسر إقامته على وجه الكمال، إذ الميسور لايسقط بالمعسور، والمقام هنا مقام إثبات الحقوق، لامقام التعبد الذى يشترط فيه الإيمان، ولا مقام التشريف والتكريم للأديان وأهل الأديان.

(٥) إن الشهادة تشمل مايقوله كل من الخصمين من إقرار فى القضية أو إنكار ونفى المدعى به أو إثبات.

(٦) شرعية اختيار الأوقات التى تؤثر فى قلوب الشهود ومقسمى الأيمان

ويرجى أن يصدقوا ويبروا فيها كما بيناه فى تغليظ القسم بعد الصلاة ، ومثله فى ذلك اختيار المكان وهو مشروع أيضاً . ومما ورد فى السنة فى ذلك مارواه مالك وأحمد وأبو داود والنسائى وصححه وابن ماجه بسند رجاله ثقات وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وصححوه عن جابر مرفوعا « لا يحلف أحد عند منبرى كاذبا إلا تبوأ مقعده من النار » وعن أبى هريرة حديث بمعناه عند أحمد وابن ماجه ، وروى النسائى باسناد رجاله ثقات عن أبى أمامة بن ثعلبة رفعه « من حلف عند منبرى هذا بيمين كاذبة يستحل بها مال امرىء مسلم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا » واستدل بالآية وبهذه الأحاديث جماهير الفقهاء على جواز التغليظ على الحالف بمكان معين ثبتت حرمته شرعا كالمسجد الحرام ، وخاصة مابين الركن ومقام ابراهيم عليه الصلاة والسلام ، والمسجد النبوى وخاصة ما كان منه عند منبره ﷺ ، وبالزمان كيوم الجمعة وبعد صلاة العصر ، وقال بعضهم — ومنهم الحنفية — إن ماذكر من النصوص لايدل على ذلك ، ولعله لاينكر أحد التغليظ بما ورد فيها ، وإنما الخلاف فى القياس عليها أو الأخذ بفحواها

وقال الرازى فى تفسير الآية : قال الشافعى رحمه الله : الأيمان تغلظ فى الدماء والطلاق والعتاق والمال إذا بلغ مائتى درهم — فى الزمان والمكان ، فيحلف بمكة بين الركن والمقام ، وبالمدينة عند المنبر ، وفى بيت المقدس عند الصخرة ، وفى سائر البلدان فى أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان ومكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ولا شك أن الذى قاله الشافعى رضى الله عنه أقوى اه

هذه العبارة تشهد على نفسها ، بالتعصب فلا يقال إن أبا حنيفة خالف الآية إلا إذا أجاز ترك العمل بمنطوقها فى هذا الموضوع نفسه

(٧) التغليظ على الحالف بصيغة اليمين بأن يقول فيه مايرجى أن يكون رادعا للحالف عن الكذب كالألفاظ التى وردت فى الآية ، وأشد منها ماورد فى شهادة اللعان ، وقد جرى على هذا أصحاب الجمعيات السياسية فى الاسلام وغيره فاخترعوا أيمانا وأقساما قد يتحامى أفسق الناس وأجرأهم على الاجرام أن يحنث بها . وقد

بينا مايجب البر به وما يجب الحنث به من الايمان وسائر مهمات أحكامها فى تفسير آية كفارتها من هذه السورة

(٨) إن الأصل فى أخبار الناس وشهاداتهم التى هى أخبار مؤكدة صادرة عن علم صحيح أن تكون مقبولة مصدقة. ولهذا شرط فى حكم تحليف الشاهدين الارتياب فى خبرها ، وصدر هذا الشرط بإن التى لاتدل على تحقيق الوقوع ، إشارة إلى أن الأصل فى وقوعها أن يكون شاذاً

(٩) ان الأصل فى الناس أن يكونوا أمناء ، وفى المؤمن أن يكون أمينا ، وأن يكون ما يقوله فى أمر الأمانة مقبولا ، ولذلك قال «فان عثر على أنهما استحقا إثما» فأفادت أداة الشرط أن الأصل فى هذا أن لايقع ، وأنه إن وقع كان شاذاً . وأفاد فعل «عثر» المبنى المفعول أن هذا الشذوذ إن وقع فشأنه أن يطلع عليه بالمصادفة والاتفاق ، لا بالبحث وتتبع العثرات

(١٠) شرعية تحليف الشهود إذا ارتاب الحكام أو الخصوم فى شهادتهم، وهو الذى عليه العمل الآن فى أكثر الأمم ، بل تحتمه قوانينها الوضعية باطراد الكثرة ما يقع من شهادة الزور ، وسيأتى بحث الفقهاء فى ذلك

(١١و١٢) شرعية ائتمان المسلم لغير المسلم على المال ، وشرعية تحليف المؤتمن والعمل بيمينه

(١٣) شرعية رد اليمين إلى من قام الدليل على ضياع حق له بيمين صار حالفها خصما له . ومن هذا القبيل شهادة المتلاعنين وأقسامهما ، فاذا شهد الرجل على امرأته بالزنا تلك الشهادة المشروعة فى سورة النور المتضمنة للقسم المغلظ – ترد الشهادة مع اليمين إلى زوجه التى رماها بذلك ، فاذا شهدت بالله مثل شهادته سقط عنها الحد وبرئت من التهمة فى شرع الله ، وبالنسبة إلى غيره من عباد الله . ومنه أيمان القسامة فى الدماء ، وقد اختلف الفقهاء فيمن يبدأ باليمين – المدعون ذوو القتيل ، أم المدعى عليهم ذوو المتهم بالقتل ؟ وأيا ما كان البادئون فان الايمان ترد إلى الآخرين

(١٤) إذا احتيج إلى قيام بعض الورثة لميت بأمر يتعلق بالتركة فالذى يجب تقديمه منهم للقيام به من كان أولاهم به . ومن بلاغة الايجاز ابهام الأولين بالقسم

فى الآية لاختلاف الأولوية باختلاف الأحوال والوقائع كما أشرنا إليه . فاذا تعين أصحاب الأولوية بلا نزاع فذاك ، وإلا فالحاكم هو الذى يقدم من يراه الأولى .

(١٥) صحة شهادة غير المسلم على المسلم والعمل بها فى الجملة ، وأخرناه ليتصل بما نوضحه فى الفصل الآتى .

كل هذه الأحكام مفهومة من الآيتين . فتأمل جمعهما لهذه المعانى الكثيرة على إيجازهما و إيضاحهما المعنى المقصود بهما بالذات

﴿ فصل فى حكم شهادة غير المسلمين على المسلمين ﴾

هذا بحث شرعى يجب أن نعطيه حقه من الاستقلال فى الاستدلال فنقول: اعلم أن آيات القرآن فى الاشهاد والاستشهاد منها المطلق ومنها المقيد . قال تعالى فى اللائى يأتين الفاحشة من المسلمات (٤ : ١٤ فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) الآية وقال تعالى فى شأن المطلقات المعتدات (٦٥ : ٢ فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف ، وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر) وقال تعالى فى آية التداين (٢ : ٢٨٢ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء — ثم قال فيها — وأشهدوا إذا تبايعتم) ولم يقل هنا «ذوى عدل منكم » ومثله فى الإطلاق قوله تعالى فى اليتامى (٤ : ٥ فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم)

فإذا تأملنا فى هذه الآيات مع آيتى المائدة اللتين نحن فى صدد تفسيرهما و بحثنا عن حكمة الإطلاق والتقييد فيهن كما نرى أنه جل وعز اشترط فى الاستشهاد أو الاشهاد فى الوقائع المتعلقة بأمور المؤمنات الشخصية أن يكون الاشهاد من المؤمنين ولم يذكر هذا القيد فى الاشهاد على دفع أموال اليتامى إليهم ، ولا فى الاشهاد على البيع ، والفرق بين الأحكام المالية المحضة وأحكام النساء المؤمنات جلى واضح ، وأما قوله فى آية الدين وهى فى الأحكام المالية (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فظاهر

اللفظ أن المراد به الرجال المؤمنون لأنهم المخاطبون ، وهو الذى عليه الجماهير ، ويحتمل أن يكون هذا الوصف لأجل بيان تقديم صنف الرجال فى الشهادة على ما يقابله من شهادة الصنفين ، وأن الإضافة فيه روعى فيها الواقع أو الغالب بقرينة وصف المقابل بقوله (ممن ترضون من الشهداء) إذ لم يقل « من شهدائكم » أو « من رجالكم ونسائكم » ثم بقرينة إطلاق الأمر بالإشهاد على الدين فى الآية نفسها

فلقائل أن يقول : لو أراد الله تعالى أن يبين لنا أنه لا يجوز لنا أن نشهد فى الأعمال المالية غير المؤمنين لجاء فى كل نص من تلك النصوص ما يدل على ذلك وان تقاربت على حد قوله فى الأمور العامة (٤ : ٨٢ ولو ردوه إلى الرسول و إلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) و إنما يدل مجموع الآيات على أن الأصل أو الكمال فى الاشهاد أن يكون الشهود من عدول المؤمنين للثقة بشهادتهم والاحتراز من الكذب والزور والخيانة التى يكثر وقوعها ممن لا ثقة بأيمانهم وعدالتهم ، وأن يلتزم هذا الأصل فى الإشهاد على الأمور الخاصة بنساء المسلمين و بيوتهم إذ لا يحتاج فيها إلى غيرهم ، وليس من شأن سواهم أن يعرفها ، ولوجوب الاحتياط فيها ، ولذلك قال فى آية الطلاق (ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر) وورود نص القرآن فيمن يقذف امرأة بأن يجلد ثمانين جلدة وأن لا تقبل له شهادة أبدا

و بناء على هذا يقال فى آية المائدة : إن الله تعالى قدم اشهاد عدول المؤمنين على الوصية لأنه الأصل الذى يحصل به المقصود على الوجه الكامل ، وأجاز اشهاد غيرهم فى الحال التى لا يتيسر فيها ذلك ، وان الشرط فى قوله (إن أنتم ضربتم فى الأرض) جاء لبيان هذا الحال فمفهومه غير مراد ، كقوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا) ومن يرى رأى الحنفية فى عدم الاحتجاج بمفهوم الشرط ومفهوم اللقب يمكنه أن يرجح هذا القول أى ترجيح ، والكلام فيما تدل عليه آيات القرآن ، دون ما يدعى فيه غير ذلك من قياس أو إجماع فقهاء

ودونك ما ورد فى ذلك عن علماء السلف وأئمة الفقه كما لخصه الحافظ ابن حجر فى شرح البخارى — ونقله الشوكانى عنه فى (نيل الأوطار) فى شرح حديث

ابن عباس فى قصة السهمى المتقدمة الذى رواه البخارى وأبو داود[1] قال :

« واستدل بهذا الحديث على جواز شهادة الكفار بناء على أن المراد بالغير فى الآية الكريمة الكفار ، والمعنى (منكم) أى من أهل دينكم (أو آخران من غيركم) أى من غير أهل دينكم ، وبذلك قال أبو حنيفة ومن تبعه . وتعقب بأنه لا يقول بظاهرها ، فلا يجيز شهادة الكفار على المسلمين وإنما يجيز شهادة بعض الكفار على بعض . وأجيب بأن الآية دلت بمنطوقها على قبول شهادة الكافر على المسلم ، وبإيمائها على قبول شهادة الكافر على الكافر بطريق الأولى ، ثم دل الدليل على أن شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة ، فبقيت شهادة الكافر على الكافر على حالها وهذا الجواب على التعقب فى غير محله لان التعقب هو باعتبار ما يقوله أبو حنيفة لا باعتبار استدلاله

« وخصّ جماعة القبول بأهل الكتاب وبالوصية وبفقد المسلم حينئذ ، ومنهم ابن عباس وأبو موسى الأشعرى وسعيد بن المسيب وشريح وابن سيرين والأوزاعى والثورى وأبو عبيدة وأحمد ، وأخذوا بظاهر الآية وحديث الباب ، فان سياقه مطابق لظاهر الآية

« وقيل المراد بالغير غير العشيرة والمعنى منكم أى من عشيرتكم أو آخران من

---

(١) رواه البخارى فى آخر كتاب الوصايا من طريق محمد بن أبى القاسم عن عبد الملك بن سعيد بن جبير عن ابن عباس معبراً عن سماعه بقوله : وقال لى على ابن عبد الله : حدثنا يحيى بن آدم الخ قال الحافظ فى الفتح : انه يعبر بقوله « وقال لى » فى الأحاديث التى سمعها لكن حيث يكون فى اسنادها عنده نظر أو حيث تكون موقوفة . وقال فى محمد بن أبى القاسم : وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم وتوقف فيه البخارى مع كونه روى حديثه هذا هنا ، فروى النسفى عن البخارى قال لا أعرف محمد بن أبى القاسم هذا كما ينبغى . ثم قال الحافظ عند ذكر تميم الدارى أحد أصحاب الواقعة : وذلك قبل أن يسلم وعلى هذا فهو من مرسل الصحابى لان ابن عباس لم يحضر هذه القصة اهـ . وقد علم بهذا محل النظر عنده فيه ، وهو لا ينافى صحته . ورواه أبو داود من هذه الطريق أيضا . وصرح البخارى بأنه لم يرو من غيرها

غيركم أى من غير عشيرتكم وهو قول الحسن البصرى ، واستدل له النحاس بأن لفظ «آخر» لابدَّ أن يشارك الذى قبله فى الصفة حتى لايسوغ أن يقول : مررت برجل كريم ولئيم آخر ، فعلى هذا فقد وصف الاثنان بالعدالة فتعين أن يكون الآخران كذلك ، وتعقب بأن هذا وإن ساغ فى الآية لكن الحديث دل على خلاف ذلك والصحابى إذا حكى سبب النزول كان ذلك فى حكم الحديث المرفوع ـ اتفاقا ـ وأيضا ففيما قال رد المختلف فيه بالمختلف فيه ، لان اتصاف الكافر بالعدالة مختلف فيه وهو فرع قبول شهادته . فمن قبلها وصفه بها ومن لافلا

« واعترض أبو حيان على المثال الذى ذكره النحاس بأنه غير مطابق ، فلو قلت جاءنى رجل مسلم وآخر كافر صح ، بخلاف مالو قلت جاءنى رجل مسلم وكافر آخر والآية من قبيل الأول لاالثانى ، لان قوله آخران من جنس قوله اثنان لان كلا منهما صفة رجلان فكأنه قال فرجلان اثنان ورجلان آخران

« وذهب جماعة من الأئمة إلى أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) واحتجوا بالإجماع على رد شهادة الفاسق ، والكافر شر من الفاسق . وأجاب الأولون أن النسخ لا يثبت بالاحتمال ، وأن الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما ، وبأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، حتى صح عن ابن عباس وعائشة وعمرو بن شرحبيل وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة

وعن ابن عباس أن الآية نزلت فيمن مات مسافراً وليس عنده أحد من المسلمين فان اتهما استحلفا أخرجه الطبرى باسناد رجاله ثقات ، وأنكر أحمد على من قال ان هذه الآية منسوخة ، وقد صح عن أبى موسى الاشعرى أنه عمل بذلك بعد النبى ﷺ ـ وساق الحافظ الحديث وقال ان حكمه لم ينكره أحد من الصحابة فكان حجة . وذكر رد الطبرى والرازى لقول من قال إنها فى الأقارب والأجانب وقد تقدم ذلك كله ثم قال ..

« وذهب الكرابيسى والطبرى وآخرون إلى أن المراد بالشهادة فى الآية اليمين قالوا وقد سمى الله اليمين شهادة فى آية اللعان ، وأيدوا ذلك بالإجماع على أن الشاهد لايلزمه أن يقول أشهد بالله ، وأن الشاهد لا يمين عليه أنه شهد بالحق ، قالوا فالمراد

بالشهادة اليمين لقوله (فيقسمان بالله) أى يحلفان فان عُرف أنهما حلفا على الاثم رجعت اليمين على الأولياء ، وتعقب بأن اليمين لا يشترط فيه عدد ولا عدالة بخلاف الشهادة ـ وقد اشترطا فى هذه القصة ـ فقوى حملها على أنها شهادة .

« وأما اعتلال من اعتل فى ردها بأن الآية تخالف القياس والأصول لما فيها من قبول شهادة الكافر وحبس الشاهد وتحليفه ، وشهادة المدعى لنفسه ، واستحقاقه بمجرد اليمين ، فقد أجاب من قال به بأنه حكم لنفسه مستغن عن نظيره ، وقد قبلت شهادة الكافر فى بعض المواضع كما فى الطب ، وليس المراد بالحبس السجن وإنما المراد الامساك لليمين ليحلف بعد الصلاة . وأما تحليف الشاهد فهو مخصوص بهذه الصورة عند قيام الريبة وأما شهادة المدعى لنفسه واستحقاقه بمجرد اليمين فان الآية تضمنت نقل الأيمان إليهم عند ظهور اللوث بخيانة الوصيين ، فيشرع لهما أن يحلفا ويستحقا ، كما يشرع لمدعى القسامة أن يحلف ويستحق . فليس هو من شهادة المدعى لنفسه بل من باب الحكم له بيمينه القائمة مقام الشهادة لقوة جانبه . وأى فرق بين ظهور اللوث فى صحة الدعوى بالدم وظهوره فى صحة الدعوى بالمال ؟ وحكى الطبرى أن بعضهم قال المراد بقوله (اثنان ذوا عدل منكم) الوصيان قال والمراد بقوله (شهادة بينكم) معنى الحضور لما يوصيهما به الموصى ، ثم زيف ذلك » اه

قال الشوكانى بعد نقل ما تقدم عن الفتح . وهذا الحكم يختص بالكافر الذمى وأما الكافر الذى ليس بذمى فقد حكى فى البحر الاجماع على عدم قبول شهادته على المسلم مطلقاً . اه وأقول : ما أورده الشوكانى من دعوى صاحب البحر من أئمة الزيدية الاجماع على عدم قبول شهادة الكافر غير الذمى مطلقاً مردود بما نقله ابن جرير واختار أن « غيركم » يدخل فيه المجوس وعبدة الأوثان وأهل كل دين

سعة أحكام الكتاب والسنة وتضييق الفقهاء

وبقى ههنا بحث مهم وهو أن أحكام القرآن فى هذه المسألة وفى غيرها أوسع مما جرى عليه الفقهاء ، وكذلك أحكام السنة ، وكل ما فى الفقه من التشديد والتقييد فهو من اجتهاد الفقهاء ، ولا سيما المصنفين منهم الذين جاءوا بعد الصحابة والتابعين

وأولى الأحكام الاجتهادية بالنظر والاعتبار ما اتفق عليه كبار المجتهدين ، وجرى عليه عمل حكام العصور الأولى من المسلمين ، ومنه عدم قبول شهادة الكافر على المسلم فى القضايا الشخصية والمدنية والجنائية على سواء ، فما سبب ذلك ؟ ولماذا لم يأخذوا بظاهر آية المائدة ـ وهى من آخر ما نزل من القرآن ـ فيعدوها شارعة لقبول شهادة غير المسلم عند الحاجة مطلقا ، أو فى غير ماورد النص بإشهاد المسلمين العدول عليه لحكمة تقتضى ذلك ، كما تقدم آنفاً فى بيان المقابلة بين آيات الشهادة ؟ أو ليس الغرض من الشهادة أن تكون بينة يعرف بها الحق ، وقد يتوقف بيانه على شهادة شهداء من غير المسلمين يثق الحاكم بصدقهم وصحة شهادتهم ؟

الجواب عن هذا السؤال يعلم بالنظر فيما استدلوا به على منع شهادة الكافر و بمعرفة حال المسلمين مع الكفار فى عصر التنزيل وعصر وضع الفقه والتصنيف فيه وعمل الحكام باجتهادهم ثم بأقوال علمائه

فأما الاستدلال فقد علم مما تقدم أن له من القرآن مأخذين (الأول) جعل قوله تعالى (وأشهدوا ذوى عدل منكم) مقيداً للاطلاق فى قوله تعالى (وأشهدوا إذا تبايعتم) وفى هذا الاستدلال أبحاث (أحدها) أنه من مسائل الأصول التى اختلف فيها المتفقهون على منع شهادة غير المسلم على المسلم ، وقد اتفقوا على أن المطلق والمقيد إذا اختلفا فى السبب والحكم لا يحمل أحدهما على الآخر ، وإذا اتفقا فالخلاف فى عدم الحمل ضعيف والجمهور على الحمل ، وأما إذا اختلفا فى السبب دون الحكم كمسائل الاشهاد على النساء واليتامى والبيع والوصية وكذا عتق الرقبة فى كفارات القتل والظهار واليمين ، فالخلاف فى الحمل وعدمه قوى والأقوال فيه متعددة . فلم اتفق المختلفون فيها على منع شهادة غير المسلم مطلقاً أو فيما عدا الوصية أو الطب ؟

(ثانيها) أن الاشهاد الاختيارى غير الشهادة ، فالأمر باختيار أفضل الناس إيماناً وعدالة للاشهاد لا يستلزم عدم الاعتداد بشهادة من دونهم فى الفضيلة . فان الشهادة بينة ، والبينة كل ما يتبين به الحق ، كما يدل عليه استعمال الكتاب والسنة وقد أطال العلامة ابن القيم فى إثبات هذا وإيضاحه فى كتاب (إعلام الموقعين) .

(ثالثها) أن قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) فيه توسعة عظيمة فى

الاشهاد ، ونحن إلى التوسعة في الشهادة نفسها أحوج ، فان كثيراً من الجنايات والعقود والاقرار قد تقع من بعض المسلمين على مرأى ومسمع من غيرهم ، وقد يكون هؤلاء الذين سمعوا ورأوا من أهل الصدق والأمانة ، لأن دينهم يحرم الكذب والخيانة ، فلماذا نضيع أمثال هذه الحقوق التي يمكن اثباتها بشهادتهم إذا تجرأ الذين أنكروها على اليمين كما تجرؤا على الكذب بالانكار ؟

(المأخذ الثاني) ان الله تعالى قد أمرنا أن نشهد ذوي عدل منا معشر المؤمنين وعلة ذلك بديهية وهي أن المؤمن العدل ، يتحرى الصدق الذي يثبت به الحق ، ونحن نشترط في قبول الشهادة الامرين ونرى أن غير المؤمن المسلم لا يكون صادقا عدلا ، و إذا كان فقد العدالة يوجب رد الشهادة عندنا ففقد الايمان أولى بذلك

وفي هذا الاستدلال نظر من وجهين (أحدهما) أن الايمان بالله و بشرعه يحرم الكذب كاف لتحقيق المقصد الذي نتوخونه من الشهادة . وهذا مما يوجد في غير الاسلام من الملل . وقولكم إن غير المسلم لايكون صادقا ولاعدلا لادليل عليه من النقل ، ولا من سيرة البشر المعلومة بالاختبار والعقل

أما النقل فقد جاء على خلافه فان الله تعالى يقول (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق و به يعدلون) فان حمل هذا على من كان قبل بعثة نبينا أو على من آمن به فلا يمكن أن يحمل عليهم قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده إليك) فهذه شهادة لهم بالأمانة ، وقد استشهد الرسول ﷺ بعض اليهود على آية الرجم في التوراة فاعترف بها بعضهم لما أقسم عليه بالله الذي أنزل التوراة على موسى (راجع ص ٣٨٦ ج٦ من التفسير) وقد بينا في التفسير مراراً عدل القرآن ودقته في الحكم بالفساد على الامم إذ يحكم على الاكثر أو يستثنى بعد اطلاق الحكم العام . وماروى من قبول النبي ﷺ ثم أبي موسى الاشعري (رض) لشهادتهم في الوصية عملا بالقرآن مبنى على أن الاصل في خبر الانسان الصدق وان كان كافراً ، وانه لا يعدل عن هذا الاصل إلا عند وجود التهمة ، وعليه جمهور السلف ، وهو يستلزم إثبات عدالتهم كما تقدم عن الحافظ ابن حجر (ص٣٢) و بها يسقط قياس الكافر على الفاسق وقد قبل المحدثون رواية المبتدع الذي يحرم الكذب ، مطلقاً وفيما عدا تأييد بدعته

وأما سيرة البشر المعلومة بنقل المؤرخين وبسنن الله في أخلاق البشر وطباعهم التي هي القانون العقلي لمن يريد الحكم الصحيح عليهم - فهي مؤيدة لحكم القرآن العادل على المشركين والكفار من العرب والعجم بمثل قوله (وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين) وقوله في عدة آيات (ولكن أكثرهم لا يعلمون * ولكن أكثرهم لا يشكرون * ولكن أكثرهم يجهلون * ولكن أكثرهم للحق كارهون * وأكثرهم فاسقون * أم تحسب ان أكثرهم يسمعون أو يعقلون) ومثل هذا كثير . وهو خاص بأحوال الامم في طور الفساد وضعف الدين والاخلاق ، الذي كان عليه جميع أهل الملل عند ظهور الاسلام ، فننتقل إذاً إلى بيان المسألة الثانية التي نراها هي السبب الاجتماعي الحقيقي لعدم قبول شهادة غير المسلم فنقول

﴿ حال المسلمين مع غيرهم في العصر الأول ﴾

إن حالة الأمم الاجتماعية والسياسية والادبية لها شأن كبير في تطبيق الاحكام على الوقائع وهو ما يسميه علماء الاصول (تحقيق المناط) ومن عرف التاريخ وفقه قواعد علم الاجتماع منه فانه هو الذي يفقه سبب إعراض الفقهاء والحكام عن قبول شهادة غير المسلمين عليهم . وأحق ما يجب فقهه من تلك القواعد أربع ينبغي التأمل فيها بعين العقل والانصاف

(أحدها) ما كان عليه المسلمون في القرون الأولى للاسلام من الاستمساك بعروة الحق . وإقامة ميزانة العدل ، وعدم المحاباة والتفرقة في ذلك بين مؤمن وكافر وقريب وبعيد وصديق وعدو ، عملا بنصوص القرآن .

(ثانيها) ما كانت عليه جميع الامم التي فتحوا بلادها ، وأقاموا شرعتهم فيها من ضعف وازع الدين وفساد الاخلاق والآداب ، وقد قرر ذلك مؤرخو الافرنج وغيرهم وجعلوه أول الاسباب الاجتماعية لسرعة الفتح الاسلامي في الخافقين

(ثالثها) ما جرى عليه الفاتحون من المسلمين من المبالغة في التوسعة على أهل ذمتهم في الاستقلال الديني والمدني . اذ كانوا يسمحون لهم بأن يتحاكموا إلى رؤسائهم في الامور الشخصية وغيرها - فكان من المعقول مع هذا أن لا يشهدوهم على قضايا

أنفسهم الخاصة ، وأن يضمهم نظرهم إلى مابينهما من التفاوت فى الأحوال الدينية والأدبية التى أشرنا اليها آنفا من قبول شهادتهم على أنفسهم ، مع عدم ثقتهم بتدينهم وعدالتهم .

(رابعها) تأثير عزة السلطان وعهد الفتح الذى كانت الأحكام فيه أشبه بما يسمونه الآن بالأحكام العسكرية . واعتبر ذلك بأحكام دول الافرنج فى أيام الحرب ، بل فى المستعمرات التى طال عليها عهد الفتح أو مايشبه الفتح ، يتبين لك أن أشد أحكام فقهاء المسلمين وحكامهم على غيرهم هى أقرب إلى العدل والرحمة من أحكام أرقى أمم المدنية من دونهم .

وقد علم من حال البشر أن الغالب قلما يرى شيئا من فضائل المغلوب وإن كثرت ، فكيف يرجى أن يرى قليلها الضئيل الخفى ؟ والجماعات الكبيرة والصغيرة كالأفراد فى نظر كل إلى نفسه وإلى أبناء جنسه بعين الرضا وإلى مخالفه بعين السخط ، مثال ذلك : أن امرأة من فضليات نساء سويسرة دينا وأدبا وعلما راقبت أحوال الأستاذ الامام وسيرته مدة طويلة إذ كان يختلف إلى مدرسة (جنيف) لتلقى آداب اللغة الفرنسية ، وكلمته مرارا فى مسائل علم الأخلاق والتربية — وكانت بارعة ومصنفة فيهما — فأعجبها رأيه ، كما أعجبها فضله وهديه ، ثم قالت له بعد ذلك : إنى لم أكن أظن قبل أن عرفتك أن القداسة توجد فى غير المسيحيين

فمن تأمل ماذكر تجلت له الأسباب المعنوية والاجتماعية التى صدت الحكام والفقهاء عن قبول شهادة غير المسلم على المسلم ، وتعجب من سعة أحكام القرآن ، التى يتوهم الجاهلون أنها ضد ماهى عليه من الاطلاق وموافقة كل زمان ومكان فتراهم ينسبون إلى القرآن كل ماينكرونه على المسلمين من آرائهم وأعمالهم وأحكامهم بالحق أو بالباطل ، ولو كان المسلمون عاملين بالقرآن كما يجب لما أنكر عليهم أحد ، بل لاتبعهم الناس فى هديهم ، كما اتبعوا سلفهم من قبلهم ، بل لكانوا أشد اتباعا لهم ، بما يظهر لهم من موافقة هدايته لهذا الزمان كغيره ، وكونها أرقى من كل ماوصل إليه البشر من نظام وأحكام ، وهذا من أجل معجزاته التى تتجدد بتجدد الازمان .

﴿ إعراب الآية الثانية التى اضطرب فيه النحاة ﴾

قد تبين مما فصلناه أن الذين عدوا الآيتين فى غاية الصعوبة لمخالفة مذاهبهم لها مخطئون ، وأن الواجب رد المذاهب إليهما لا تأويلهما لتوافقا المذاهب . وأما الذين استشكلوا إعراب جملة من الآية الثانية ، وعدوا لأجلها الآية أو الآيات فى غاية الصعوبة — فانما قد أوقعهم فى ذلك احتمال التركيب لعدة وجوه من الاعراب بما فيه من تعدد القراءات ، مع اعتيادهم تقديم الاعراب على المعنى وجعله هو المبين له ، وقد استحسنا بعد إيضاح تفسير الآيات بما تقدم أن نذكر ملخص ما قيل فى إعراب تلك الجملة نقلا عن (روح البيان) الذى يلتزم تحقيق المباحث النحوية فى الآيات ، عسى أن يستغنى القارىء به عن مراجعة تفسير آخر ، ونبدأ بجواب الشرط لأنه مبدأ ما استشكلوه من الاعراب . قال المؤلف رحمه الله تعالى :

(فآخران) أى فرجلان آخران وهو مبتدأ خبره قوله تعالى (يقومان مقامهما) والفاء جزائية وهى إحدى مسوغات الابتداء بالنكرة ولا محذور فى الفصل بالخبر بين المبتدإ وصفته وهو قوله سبحانه (من الذين استحق عليهم الأوليان) وقيل هو خبر مبتدإ محذوف أى فالشاهدان آخران ، وجملة يقومان صفته والجار والمجرور صفة أخرى وجوّز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير يقومان ، وقيل هو فاعل فعل محذوف أى : فليشهد آخران . وما بعده صفة له ، وقيل مبتدأ خبره الجار والمجرور والجملة الفعلية صفته وضمير (مقامهما) فى جميع هذه الأوجه مستحق الذين استحقا ، وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التى تولياها ولم يؤدياها كما هى بل هو مقام الحبس والتحليف . و «استحق» بالبناء للفاعل على قراءة عاصم فى رواية حفص عنه و بها قرأ على كرم الله وجهه وابن عباس وأبى رضى الله تعالى عنهم ، وفاعله (الأوليان) والمراد من الموصول أهل الميت ، ومن الأوليين الأقربان إليه الوارثان له الأحقان بالشهادة لقربهما واطلاعهما ، وهما فى الحقيقة الآخران القائمان مقام اللذين استحقا إثما ، إلا أنه أقيم المظهر مقام ضميرهما للتنبيه على وصفهما بهذا الوصف ، ومفعول «استحق» محذوف

واختلفوا فى تقديره فقدره الزمخشرى أن يجردوهما للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين ، وقدره أبو البقاء وصيتهما ، وقدره ابن عطية مالهم وتركتهم . وقال الامام : إن المراد بالأوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهما وسبب أولويتهما أن الميت عينهما للوصية فمعنى « استحق عليهم الأوليان » خان فى مالهم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهما ، وعلى هذا لاضرورة إلى القول بحذف المفعول ، وقرأ الجمهور « استحق عليهم الأوليان » ببناء استحق للمفعول واختلفوا فى مرجع ضميره والأكثرون أنه الاثم والمراد من الموصول الورثة لأن استحقاق الاثم عليهم كناية عن الجناية عليهم ، ولاشك أن الذين جنى عليهم وارتكب الذنب بالقياس إليهم هم الورثة ، وقيل إنه الايصاء ، وقيل الوصية لتأويلها بما ذكر ، وقيل المال ، وقيل إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور ، وكذا اختلفوا فى توجيه رفع الأوليان فقيل إنه مبتدأ خبره (آخران) أى الأوليان بأمر الميت آخران ، وقيل بالعكس ، واعترض بأن فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه فى مثله ، وقيل خبر مبتدإ مقدر أى هما الآخران على الاستئناف البيانى ، وقيل بدل من آخران ، وقيل عطف بيان عليه ، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين فى التعريف والتنكير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تنكيره ، نعم نقل عن نزر عدم الاشتراط ، وقيل هو بدل من فاعل يقومان وكون المبدل منه فى حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبراً أوصفة عن الضمير على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطا ، وقيل هو صفة آخران وفيه وصف النكرة بالمعرفة والاخفش أجازه هنا لأن النكرة بالوصف قربت من المعرفة ، قيل وهذا على عكس * ولقد أمرّ على اللئيم يسبنى * فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة ، وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة ، أو جعلت فى حكمها للوصف ، ويمكن ــ كما قال بعض المحققين ــ أن يكون منه بأن يجعل الأوليان لعدم تعينهما كالنكرة ، وعن أبى على الفارسى أنه نائب فاعل « استحق » والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الأولين منهم للشهادة كما قال الزمخشرى ، أو اثم الأولين كما قيل ، وهو تثنية الأولى قلبت ألفه ياء عندهما ، وفى على فى « عليهم » أوجه الأول انها على بابها ، والثانى أنها بمعنى فى ، والثالث أنها بمعنى من ، وفسر استحق بطلب الحق

ويحق وغلب، وقرأ يعقوب وخلف وحمزة وعاصم فى رواية أبى بكر عنه «استحق عليهم الأولين» ببناء استحق للمفعول والاولين جمع أول المقابل للاخر وهو مجرور على أنه صفة الذين أو بدل منه أو من ضمير عليهم أو منصوب على المدح. ومعنى الاولية التقدم على الأجانب فى الشهادة وقيل التقدم فى الذكر لدخولهم فى (ياأيها الذين آمنوا) وقرأ الحسن «الاولان» بالرفع وهو كالذى مر فى الأوليان، وقرىء «الأولين» بالتثنية والنصب، وقرأ ابن سيرين «الأوليين» بياءين تثنية أولى منصوبا وقرأ «الأولين» بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كأعلين واعراب ذلك ظاهر اه

---

(١١٢) يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ ؟ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّٰمُ الْغُيُوبِ (١١٣) إِذْ قَالَ اللهُ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ، تُكَلِّمُ النَّاسَ فِى الْمَهْدِ وَكَهْلًا، وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَىٰةَ وَالْإِنْجِيلَ، وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِى، وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِى، وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى، وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِى إِسْرَٰءِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَٰتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (١١٤) وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِى وَبِرَسُولِى قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ (١١٥) إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ؟ قَالَ اتَّقُوا اللهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١١٦) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ

نأكل منها وتطمئن قلوبنا ، ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين (١١٧) قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين (١١٨) قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين

بينا في أول تفسير الآيتين ٩٠و٩١ من هذه السورة وجه الاتصال والترتيب بين مجموع آياتها وطوائفها من أولها إلى هذا السياق الأخير منها[1] وهو يتعلق بمحاجة أهل الكتاب عامة ، والنصارى منهم خاصة ، وفيه ذكر المعاد والحساب والجزاء الذي ينتهي اليه أمر المختلفين في الدين وأمر المؤمنين المخاطبين بالاحكام التي سبق بيانها ، وهذا هو وجه المناسبة والاتصال بين هذه الآيات وما قبلها مباشرة من آيات الاحكام . ويرى بعض المفسرين أن كلمة « يوم » في أولها من متعلقات الآية أو الجملة التي قبلها كما نرى فيما يلي

﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم﴾ قيل إن هذا متعلق بالفعل من آخر جملة مما قبله ، والتقدير : والله لا يهدي القوم الفاسقين إلى طريق النجاة يوم يجمع الرسل في الآخرة ويسألهم عن تبليغ الرسالة وما أجابتهم به أقوامهم — أولا يهديهم يومئذ طريقا إلا طريق جهنم ، وقيل : إنه متعلق بقوله (واتقوا الله) أو بقوله (واسمعوا) أي واتقوا عقاب الله يوم جمعه الرسل — أو واسمعوا يوم يجمع الله الرسل ، أي خبره وما يكون فيه

وذهب آخرون إلى أن الآية منقطعة عما قبلها — والمعنى : يوم يجمع الله الرسل ويسألهم يكون من الاهوال مالا يفي ببيانه مقال — أو المعنى واذكر أيها الرسول يوم يجمع الله الرسل فيقول : ماذا أجبتم ؟ وهذا التقدير أظهر ، وله في التنزيل

---

(١) راجع ص ١٧و١٨

نظائر . والمراد من السؤال توبيخ أممهم ، وإقامة الحجة على الكافرين منهم ، والمعنى أى إجابة أجبتم ؟ أإجابة إيمان وإقرار ، أم إجابة كفر واستكبار ، فهو سؤال عن نوع الاجابة لا عن الجواب ماذا كان ، والا لقرن بالباء . وقيل الباء محذوفة ، والتقدير بماذا أجبتم . وهذا السؤال للرسل من قبيل سؤال الموءودة فى قوله تعالى (وإذا الموءودة سئلت * بأى ذنب قتلت ؟) فى أن كلا منهما وجه إلى الشاهد دون المتهم لما ذكر آنفا من الحكمة ، وهو يكون فى بعض مواقف القيامة ويشهدون على الأمم بعد التفويض الآتى ، أو عقب سؤال غير هذا ، ويسأل الله تعالى الأمم فى موقف آخر أوفى وقت آخر كما هو شأن قضاة التحقيق فى سؤال الخصم والشهود ، لتحقق شرائط الحكم الصحيح كما هو المعهود ، قال تعالى (٧ : ٥ فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين * ٦ فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين)

ولما كان تعالى يسأل كلا من الفريقين عما هو أعلم به منه ، وكان الرسل عليهم الصلاة والسلام على علم يقيني بذلك — يكون جوابهم فى أول العهد بالسؤال التبرؤ من العلم وتفويضه إلى الله تعالى — إما لنقصان علمهم بالنسبة إلى علمه تعالى كما نقل عن ابن عباس ، وإما لما يفاجئهم من فزع ذلك اليوم أو هوله أو ذهوله كما نقل عن الحسن ومجاهد والسدى . وذلك قوله تعالى

﴿قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب﴾ جاء الجواب منفصلا كسائر ما يأتى من أقوال المراجعة على طريقة الاستئناف البيانى ، وعبر بالماضى عن المستقبل لتحقيق وقوعه حتى كأنه وقع ، قال ابن عباس : يقولون للرب : لا علم لنا الا علم أنت أعلم به منا . يعنى أنه ليس بنفى لعلمهم باطلاق وإنما هو نفى لعلم الإحاطة الذى هو خاص بالخلاق العليم ، إذ الرسل كانوا يعلمون ظاهر ما أجيبوا به من مخاطبيهم ولا يعلمون بواطنهم ، ولا حال من لم يروه من أممهم ، الا ما يوحيه تعالى إليهم من ذلك ، وهو قليل من كثير ، ولذلك قرنوا نفى العلم عنهم باثبات المبالغة فى علم الغيوب له تعالى فان صيغة علام «معناها كثير العلم أى بكثرة المعلومات ، والا فعلمه واحد» محيط بكل شىء إحاطة كاملة . ولا يوصف تعالى بالعلامة ، ولعله لما فيه من تاء

التأنيث . قال تعالى لنوح عليه السلام لما سأل ربه أن ينجي ولده من الطوفان (فلا تسألن ماليس لك به علم) وقال لخاتم رسله عليه الصلاة والسلام (وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لاتعلمهم نحن نعلمهم)

وقال الفخر الرازي مامعناه : إن الرسل أرادوا أنه لم يكن لهم من حقيقة حال أممهم إلا الظن الذي هو ظاهر حالهم لا العلم القطعي الذي يتوقف على معرفة الظاهر والباطن، بدليل ماورد في الحديث من الحكم بالظاهر (قال) «فالأنبياء قالوا: لاعلم لنا ألبتة بأحوالهم إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن ، والظن كان معتبراً في الدنيا لأن الأحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن ، وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن لأن الأحكام في الآخرة مبنية على حقائق الأشياء و بواطن الأمور . فلهذا السبب قالوا (لاعلم لنا إلا ماعلمتنا) ولم يذكروا البتة مامعهم من الظن لأن الظن لاعبرة به في القيامة اهـ

ونقول : إن هذا رأى ضعيف و إن بني على اصطلاح أهل الكلام والأصول في تفسير الظن والعلم ، والصواب مابيناه قبله . وذلك أن الرسل يعلمون كثيراً من الحقائق علماً يقينياً ، كاستكبار المجرمين عن إجابة دعوتهم و إصرارهم على كفرهم ومن علمهم بذلك ماشهد به التنزيل إذ أخبرهم الله أن أولئك المعاندين لايؤمنون ولو جاءتهم كل آية ، وأنه قد ختم على قلوبهم وحق القول عليهم ، ومنهم من يكاشف النبي بحالهم و يمثلون له في النار ، كما كان يعلم أن بعض المؤمنين صادقون في إيمانهم و بشرهم بالجنة وأن بعضهم ضعفاء الايمان ولكن إيمانهم صحيح مقبول عندالله تعالى ، والعلم بالظواهر يقبل في شهادتهم على الجاحدين إذ لاعبرة بالايمان في الباطن مع الجحود في الظاهر بل هو أشد الكفر . وقد أخبرنا الله تعالى أنهم يشهدون على أممهم ، فلو كان كل مايعرفون من أحوال أممهم ظناً لاعبرة به في القيامة لما كان لشهادتهم فائدة (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً ؟)

ذكر الله سؤال الرسل وجوابهم بالإجمال ثم بين بالتفصيل سؤال واحد منهم عن التبليغ وجوابه عن السؤال لإقامة الحجة على من يدعون اتباعه وهم الذين حاجتهم

هذه السورة فيما يقولون فى رسولهم أوسع الاحتجاج ، وأقامت عليهم البرهان فى إثر البرهان ، وقدم عز وجل على هذا السؤال والجواب ماخاطب به هذا الرسول من بيان نعمته عليه وآياته له التى كانت منشأ افتتان الناس به فقال :

﴿ إذ قال الله ياعيسى ابن مريم اذكر نعمتى عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس فى المهد وكهلا ﴾ قال البيضاوى فى قوله تعالى « إذ قال » بدل من « يوم يجمع » وهو على طريقة « ونادى أصحاب الجنة » ـ أى فى التعبير عن المستقبل بالماضى ـ والمعنى أنه تعالى يوبخ الكفرة يومئذ بسؤال الرسل عن إجابتهم وتعديد ماظهر عليهم من الآيات ، فكذبتهم طائفة وسموهم سحرة ، وغلا آخرون واتخذوهم آلهة . أو نصب باضمار «اذكر» اهـ

والنعمة تستعمل مصدراً واسما لما حصل بالمصدر ، والمفرد المضاف يفيد التعدد والمعنى : اذكر إنعامى عليك وعلى والدتك وقت تأييدى إياك بروح القدس الخ أو اذكر نعمى حال كونها واقعة عليك وعلى والدتك إذ أيدتك أى قويتك شيئاً فشيئا بروح القدس الذى تقوم به حجتك ، وتبرأ من تهمة الفاحشة والدتك، حال كونك تكلم الناس فى المهد بما يبرئها من قول الآثمين الذين أنكروا عليها أن يكون لها غلام من غير زوج يكون أبا له ، وكهلا حين بعثت فيهم رسولا تقيم عليهم الحجة ، بما ضلوا به عن المحجة . فكلامه فى المهد هو قوله (١٩ : ٢٩ إني عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا) الخ ماذكر فى سورة مريم

وروح القدس هو ملك الوحى الذى يؤيد الله به الرسل بالتعليم الآلهى والتثبيت فى المواطن التى من شأن البشر أن يضعفوا فيها ، قال تعالى فى شأن القرآن (١٦ : ١٠٢ قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين) . وقد تقدم فى موضعين من سورة البقرة ، وقال تعالى (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا)

﴿ وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ﴾ أى ونعمتى عليك إذ علمتك قراءة الكتاب أى مايكتب أو الكتابة بالقلم : أى وفقتك لتعلمها ، والحكمة وهى

العلم الصحيح الذي يبعث الارادة إلى العمل النافع بمافيه من الاقناع والعبرة والبصيرة وفقه الاحكام ، والتوراة — وهي الشريعة الموسوية ، والإنجيل — وهو ماأوحاه تعالى إليه من الحكم والاحكام ، والبشارة بخاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وقد سبق لنا تفصيل القول في حقيقة التوراة والإنجيل في تفسير أول سورة آل عمران (ص ١٥٥ إلى ١٥٩ ج ٣ تفسير) وفي تفسير هذه السورة (ص ٢٨٣ — ٣٠٢ ج ٦ تفسير)

﴿ و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني ، فتنفخ فيها فتكون طيراً باذني ﴾ قرأ نافع هنا وفي آية آل عمران « فتكون طائراً » والطائر واحد الطير — كراكب وركب — والجمهور « فتكون طيراً » قيل هو جمع وقيل اسم جمع ، وأجاز أبو عبيدة وقطرب إطلاق طير على الواحد ، ولعله مبني على أن أصله المصدر كما وجهه ابن سيده ولفظ الطير مؤنث بمعنى جماعة . والخلق في أصل اللغة التقدير أي جعل الشيء بمقدار معين . يقال خلق الاسكافي النعل ثم فراه ، أي عين شكله ومقداره ثم قطعه ، قال الشاعر :

ولأنت تفري ما خلقت وبعـــض القوم يخلق ثم لا يفري

ومنه خلق الكذب والافك قال تعالى (وتخلقون إفكا) أي تقدرون وتزورون كلاماً يأفك سامعه أي يصرفه عن الحق . ويستعمل في إيجاد الله تعالى الاشياء بتقدير معين في علمه ، والمعنى : واذكر نعمتي عليك إذ تجعل قطعة من الطين مثل هيئة الطير في شكلها ومقادير أعضائها فتنفخ فيها بعد ذلك فتكون طيراً باذن الله ومشيئته ، أو بتسهيله أو تكوينه ، إذ يجعل جلت قدرته نفسك سبباً لحلول الحياة في تلك الصورة من الطين ، فأنت تفعل التقدير والنفخ ، والله هو الذي يكوّن الطير وقد تقدم في تفسير نظير هذه الآية من سورة آل عمران كلام عن شيخنا الاستاذ الامام مضمونه أن عيسى عليه السلام أعطى هذه الآية أي مكنه الله منها ولم يفعلها واستدركنا على ذلك بالاشارة إلى دلالة آية المائدة هذه على وقوعها من غير جزم بذلك ، و بينا سر ذلك وحكمته عند الصوفية وهو قوة روحانية عيسى عليه السلام ، ولا يبعد كتمان اليهود لهذه الآية إذا كان رآها بعضهم مرة واحدة وعدها من السحر اعتقاداً أو مكابرة وخاف أن تجذب قومه إلى المسيح ، ولكن قوله تعالى — باذني

يدل على أن المسيح لم يعط هذه القوة دائما بحيث جعل السبب الروحى فيها كالاسباب الجسمانية المطردة ، بل كانت هذه الآية كغيرها لاتقع إلا باذن من الله وتأييد من لدنه ، ونكتة التعبير بالمضارع عن فعل مضى هى تصوير ذلك الماضى وتمثيله حاضراً فى الذهن كأنه حاضر فى الخارج ، لا لافادة الاستمرار ، فانه فعل مضى والكلام تذكير به كما وقع إذ وقع

﴿ وتبرىء الاكمه والابرص باذنى وإذ تخرج الموتى باذنى ﴾ عُطف التذكير بابراء الاكمه والابرص على ماقبله مباشرة فلم يُبدأ باذ ، وبدىء بها التذكير باخراج الموتى ، فكان عطفا على قوله (إذا أيدتك بروح القدس) ولعل نكتة ذلك أن ابراء الاكمه والابرص من جنس شفاء المرض الذى قد يقع بعض أفراده على أيدى غير الانبياء المرسلين ، ولاسيما من يظن المرضى فيهم الصلاح والولاية ، فلما كان كذلك ذكر بالتبع لاحياء الصورة من الطير ، ولما كان إحياء الموتى أعظم منه جعل نعمة مستقلة فقرن باذ ، والمراد بالاكمه والابرص والموتى الجنس – والاكمه من ولد أعمى ، ويطلق على من عمى بعد الولادة أيضاً . وفى كتب العهد الجديد أنه أبرأ كثيراً من العمى والبرص وأحيا ثلاثة أموات (الاول) ابن أرملة وحيد فى (نايين) كانوا يحملونه على النعش فلمس النعش وأمر الميت أن يقوم منه فقام فقال الشعب « قد قام فينا نبى عظيم وافتقد الله شعبه » أى شعب اسرائيل اهـ (من إنجيل لوقا ٧ : ١١ – ١٧) (الثانى) ابنة رئيس ماتت ودعاه لإحيائها فجاء بيته وقال للجمع « تنحوا فان الصبية لم تمت لكنها نائمة فضحكوا عليه فلما أخرج الجمع دخل وأمسك بيدها فقامت الصبية » والقصة فى (انجيل متى ٩ : ١٨ – ٢٦) ونفيه لموتها ثم إثباته لنومها ينافى أن يكون أراد بالنوم الموت مجازاً على مانقل عنه فى غير هذا الموضع ، وعليه قد يقال يحتمل أن يكون قد أغمى عليها فظنوا أنها ماتت فعلم بالكشف أو الوحى انها لم تمت ، والمسلمون لايثقون بنقول القوم ولا بدقتهم فى الترجمة ومراعاة مايدل عليه الاثبات بعد النفى (الثالث) لعازر الذى كان يحبه جداً ويحب أختيه مريم ومرثا كما يحبونه ، ففى الفصل الحادى عشر من إنجيل يوحنا أنه كان مات فى بيت عنيا ووضع فى مغارة فجاء المسيح وكان له أربعة أيام فرفع عينيه إلى فوق وقال « أيها الآب أشكرك

لأنك سمعت لى ، وأنا علمت أنك فى كل حين تسمع لى ، ولكن لأجل هذا الجمع الواقف قلت ليؤمنوا إنك أرسلتنى ، ولما قال هذا : صرخ بصوت عظيم « لعازر هلمّ خارجا » فخرج الميت) الخ وملاحدة أوربة يزعمون أن لعازر تماوت باذن المسيح والتواطىء معه ... وقد كذبوا أخزاهم الله تعالى ، ولم ينقل النصارى عنه أنه أحيا أمواتا كانوا تحت التراب بعد البلى كما نقل عن دانيال عليهما السلام

وتكرار كلة الاذن بتقييد كل فعل من تلك الأفعال بها يفيد أنه ماوقع شيء منها إلا بمشيئة الله الخاصة وقدرته . والاذن يطلق على الإعلام باجازة الشيء والرخصة فيه وعلى الأمر به وكذا على المشيئة والتيسير . كقوله تعالى (وما هم بضارين به من أحد إلا باذن الله) ومحال أن يكون معناه باجازته أو أمره ، ومثله بل أظهر منه قوله (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله) أى بارادته وتيسيره

﴿و إذ كففت بنى إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين﴾ أى واذكر نعمتى عليك حين كففت بنى إسرائيل عنك فلم أمكنهم من قتلك وصلبك وقد أرادوا ذلك وقت تكذيب كفارهم إياك وزعمهم أن ماجئت به من البينات لم يكن إلا سحراً ظاهراً ، لامن جنس الآيات التى جاء بها موسى ، على أنها مثلها أو أظهر منها ، قرأ الجمهور (سحر) وقرأ حمزة والكسائى (ساحر) بالألف ، ورسمها فى المصحف الامام بغير ألف كالكلمة (ملك) فى الفاتحة وتقرأ (مالك) وكلة (الكتب) فى عدة سور تقرأ فيها (الكتاب) بالافراد كما تقرأ فى بعضها بصيغة الجمع ، ولو كتبت هذه الكلمات بالألف لما احتملت إلا قراءة المد وحدها وظاهر أن قراءة الجمهور (سحر) يراد بها أن تلك البينات التى جاء بها من السحر وهو التمويه والتخييل الذى يرى الانسان الشيء على غير حقيقته ، أو ماله سبب خفى عن غير فاعله ـ و إن قراءة (ساحر) يراد بها أن من أتى بتلك البينات ساحر ، إذ جاء بأمر صناعى أو بتخييل باطل ، والمراد من القراءتين كلتيهما أن الذين كفروا بعيسى عليه السلام طعنوا فى تلك الآيات بأنها سحر ، وفيمن جاء بها بأنه من جنس السحرة ، أى فلا يعتد بشيء مما يظهر على يديه من خوارق العادات ، فأفاد أنهم لايؤمنون و إن جاءهم بآيات أخرى ، إذ لم يكن الطعن فيما كان قد جاء به لشبهات

تتعلق بها ، وإنما كان عن عناد ومكابرة ادعوا بهما أن السحر صنعة له يجب أن يوصف به كل شيء غريب يجيء به

﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي ، قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون﴾ أي واذكر نعمتي عليك حين ألهمت الحواريين أن يؤمنوا بك ـ وقد كذبك جمهور بني إسرائيل ـ فجعلتهم أنصاراً لك يؤيدون حجتك وينشرون دعوتك . والوحي في أصل اللغة الاشارة السريعة الخفية ، أو الإعلام بالشيء بسرعة وخفاء كما بيناه من قبل ، ولو وجد هذا التلغراف في عهد العرب الخلص لسموا خبره وحيا ، والمصريون يسمونه حتى في الرسميات إشارة ، وأطلق الوحي في القرآن على مايلقيه الله تعالى في نفوس الأحياء من الالهام كقوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا) وقوله (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فاذا خفت عليه فألقيه في اليم) وهكذا ألقى الله تعالى في قلوب الحواريين الايمان به وبرسوله عيسى عليه السلام ، وقيل : الوحي اليهم هو ماأنزل على أنبيائهم

والحواريون جمع حواري وهو من خلص لك ، وأخلص سراً وجهرا في مودتك ومعناه في أصل اللغة الأبيض النقي اللون ، والحواريات من النساء النقيات الألوان والجلود لبياضهن . قال في اللسان : والأعراب تسمي نساء الأمصار حواريات لبياضهن وتباعدهن من قشف الأعراب بنظافتهن قال :

فقلت إن الحواريات معطبة إذا تفتلن من تحت الجلابيب

وأما الحور العين فهما جمع حوراء وعيناء من الحور (بالتحريك) وهو شدة بياض العين مع شدة سوادها ، فالحوراء مؤنث الاحور ، والحوارية مؤنث الحواري ، ثم استعمل الحواري بمعنى النقي الخالص في غير اللون ، قال في اللسان: وقال بعضهم: الحواريون صفوة الأنبياء الذين خلصوا لهم . قال الزجاج : الحواريون خلصان الأنبياء عليهم السلام وصفوتهم ، قال : والدليل على ذلك قول النبي ﷺ « الزبير ابن عمتي ، وحواريّ من أمتي» أي خاصتي من أصحابي وناصري ـ قال: وأصحاب النبي ﷺ حواريون . وتأويل الحواريين في اللغة الذين أخلصوا ونقوا

من كل عيب. اهـ [1] واللغة لا تدل على النقاء من كل عيب بهذا التحديد، وإنما تدل على النقاء والخلوص مطلقا ، فيكفى فى صحة الاطلاق أن يكونوا قد خلصوا النصره، أو خلصوا ونقوا من الكفر والنفاق . وقد حكى الله عنهم هنا أنهم قالوا : آمنا أى بالله ورسوله عيسى عليه السلام . وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون ، أى مخلصون فى إيمانهم مذعنون لما يترتب عليه من الأمر والنهى ، وحكى عنهم فى سورتى (آل عمران) و (الصف) أنهم حين قال المسيح (من أنصارى إلى الله ؟) قالوا (نحن أنصار الله)

﴿ إذ قال الحواريون ياعيسى ابن مريم ، هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ؟ ﴾ قال أبو السعود العمادى فى تفسير « إذ قال الحواريون » مانصه : كلام مستأنف مسوق لبيان بعض ماجرى بينه عليه السلام و بين قومه منقطع عما قبله ، كما ينبىء عنه الاظهار فى موقع الاضمار ، و« إذ » منصوب بمضمر خوطب به النبى عليه الصلاة والسلام ، بطريق تلوين الخطاب والالتفات ، لكن لا لأن الخطاب السابق لعيسى عليه السلام فانه ليس بخطاب وانما هو حكاية خطاب ، بل لان الخطاب لمن خوطب بقوله تعالى (واتقوا الله) ـ الآية ـ فتأمل كأنه قيل للنبي ﷺ عقيب حكاية ما صدر عن الحواريين من المقالة المعدودة من نعم الله تعالى الفائضة على عيسى عليه السلام : اذكر للناس وقت قولهم الخ وقيل هو ظرف لقالوا أريد به التنبيه على أن ادعاءهم الايمان والاخلاص ، لم يكن

(١) زعم بعض كتاب النصارى المعاصرين أن كلمة « الحوارى » محرفة عن كلمة الخورى اليونانية ، وهو زعم شبهته ضعيفة والبراهين على بطلانه قوية ، فالكلمة لم تستعمل فى القرآن الا بصيغة جمع المذكر السالم وهو منقول بالتواتر اللفظى والخطى ومعروف معناه فى اللغة ، وجمع الخورى خوارنة لا خواريون ولو أخذ اللفظ المفرد (حوارى) فرد أو أفراد من كتاب العرب عن كتابة لنصارى الروم أو غيرهم لامكن حينئذ أن يقال إنهم حرفوه إن ثبت أن الروم أو غيرهم كانوا يطلقون لقب الخورى على تلاميذ المسيح ، كيف ومعنى الخورى الكاهن المدبر للقرية ولم يطلقه أحد من العرب بهذا المعنى ؟

عن تحقيق وإيقان ، ولا يساعده النظم الكريم . اه

أقول فى متعلق الظرف قولان للمفسرين رجح أبو السعود المشهور منهما وهو الأول ورد الثانى الذى جرى عليه الزمخشرى فى الكشاف وهو أنه متعلق بقوله تعالى (قالوا آمنا) أى ادعوا الإيمان وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون مخلصون فى إيمانهم فى الوقت الذى قالوا فيه ماينافى ذلك وهو قولهم « ياعيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء » ويقول الزمخشرى : إن الله تعالى ماوصفهم بالايمان والاسلام وإنما حكى قولهم حكاية ووصله بما يدل على كذبهم فيه وهو سؤالهم هذا وجوابه عليه السلام لهم اذ أمرهم بتقوى الله أن كانوا مؤمنين حقا وإصرارهم على السؤال بعد ذلك ، ووجه رد هذا القول أنه لو كان هو المراد لقيل « إذ قالوا ياعيسى ابن مريم » ولم يقل « إذ قال الحواريون » ولما صح أن تكون دعوى الايمان من الحواريين نعمة من الله على عيسى — وهى كاذبة — ولا أن تكون عن وحى من الله تعالى ولكن هذا الأخير لا يرد على الزمخشرى لأنه فسر الوحى إلى الحواريين بالايمان بأنه أمر الله إياهم بذلك على ألسنة الرسل ، أى أمره إياهم مع غيرهم اذ كاف الناس كافة أن يؤمنوا بما تجيئهم به الرسل ولكن يرد قوله أيضاً تسميتهم بالحواريين وما فى سورتى آل عمران والصف من اجابتهم عيسى إلى نصره ، ولعله يرى أن هذا شأنهم فى أول الدعوة ثم آمنوا بعد ذلك وصاروا أنصار الله ورسوله عيسى عليه السلام

وقد حكى أبو السعود بعد ما ذكرناه عنه : الخلاف فى إيمانهم . ومنشأ هذا الخلاف كلمة « يستطيع » وقد قرأ الكسائى «هل تستطيع ربك» قالوا أى سؤال ربك، وهذه القراءة مروية عن على وعائشة وابن عباس ومعاذ من علماء الصحابة (رض) وقد صحح الحاكم عن معاذ أن النبى ﷺ أقرأه « تستطيع ربك »ومثله فى ذلك غيره لان تلقين القرآن لايتوقف على تصريح الصحابى برفعه ، وقرأ الجمهور (يستطيع ربك) وهذا الذى استشكل بأنه لا يصدر عن مؤمن صحيح الايمان . وأجاب عنه القائلون بصحة ايمانهم من وجوه (١) أن هذا السؤال لاجل اطمئنان القلب بايمان العيان لا للشك فى قدرة الله تعالى على ذلك ، فهو على حد

سؤال إبراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم رؤية كيفية إحياء الموتى ليطمئن قلبه بإيمان الشهادة والمعاينة مع إقراره بإيمانه بذلك بالغيب (٢) إنه سؤال عن الفعل دون القدرة عليه فعبر عنه بلازمه (٣) إن السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة الإلهية لا بحسب القدرة، أي هل ينافي حكمة ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء أم لا؟ فان ما ينافي الحكمة لا يقع وإن كان مما تتعلق به القدرة، كعقاب المحسن على إحسانه وإثابة الظالم المسيء على ظلمه (٤) إن فى الكلام حذفا تقديره: هل تستطيع سؤال ربك. ويدل عليه قراءة. هل تستطيع ربك؟ والمعنى هل تستطيع أن تسأله من غير صارف يصرفك عن ذلك؟ (٥) إن الاستطاعة هنا بمعنى الاطاعة، والمعنى هل يطيعك ويجيب دعاءك ربك إذا سألته ذلك؟.

وأقول: ربما يظن الأكثرون أن هذا الوجه الأخير تكلف بعيد، وليس كذلك فالاستطاعة استفعال من الطوع وهو ضد الكره. قال تعالى (فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها) وفى لسان العرب: الطوع نقيض الكره. طاعه يطوعه وطاوعه، والاسم الطواعة والطواعية (ثم قال): يقال: طعت له وأنا أطيع طاعة، ولتفعلنه طوعا أو كرهاً، وطائعاً أو كارهاً، وجاء فلان طائعاً غير مكره. قال ابن سيده: وطاع يطاع وأطاع — لان وانقاد؛ وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك. وفى التهذيب: وقد طاع له يطوع إذا انقاد له بغير ألف، فاذا مضى لأمره فقد أطاعه. فاذا وافقه فقد طاوعه. اه فيفهم من هذا أن إطاعة الأمر فعله عن اختيار ورضى ولذلك عبر به عن امتثال أوامر الدين لأنها لا تكون ديناً إلا إذا كانت عن إذعان ووازع نفسي، والذي أفهمه أن الاستفعال فى هذه المادة كالاستفعال فى مادة الإجابة، فاذا كان « استجاب له » بمعنى أجاب دعاءه أو سؤاله — فمعنى استطاعه أطاعه أي انقاد له وصار فى طوعه أو طوعا له. والسين والتاء فى المادتين على أشهر معانيهما وهو الطلب، ولكنه طلب دخل على فعل محذوف دل عليه المذكور المترتب على المحذوف، فأصل استطاع الشيء — طلب وحاول أن يكون ذلك الشيء طوعا له فأطاعه وانقاد له، ومعنى استجاب: سئل شيئاً وطلب منه أن يجيب إليه فأجاب فبهذا الشرح الدقيق تفهم صحة قول من قال من المفسرين إن يستطيع هنا بمعنى يطيع، وإن معنى يطيع يفعل مختاراً راضياً غير كاره

فصار حاصل معنى الجملة «هل يرضى ربك ويختار أن ينزل علينا مائدة من السماء إذا نحن سألناه أو سألته لنا ذلك ؟» والمائدة في اللغة الخوان الذى عليه الطعام، فاذا لم يكن عليه طعام لا يسمى مائدة ، وقد يطلق لفظ المائدة على الطعام نفسه حقيقة أو مجازاً من إطلاق إسم المحل على الحال، وهو اسم فاعل من ماد بمعنى مال وتحرك أو من ماد أهله بمعنى نعشهم، وقوله * وكنت للمنتجعين مائداً * كما في الأساس أي أعاشهم وسد فقرهم كأنها هي تميد من يجلس إليها ويأكل منها. وقيل إنها بمعنى اسم المفعول على حد : عيشة راضية

﴿ قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴾ أي قال عيسى لهم اتقوا الله أن تقترحوا عليه أمثال هذه الاقتراحات التى كان سلفكم يقترحها على موسى لئلا تكون فتنة لكم فإن من شأن المؤمن الصادق أن لا يجرب ربه باقتراح الآيات ، أو أن يعمل ويكسب ولا يطلب من ربه أن يعيش بخوارق العادات ، وعلى غير السنن التى جرت عليها معايش الناس ، أو المعنى اتقوا الله وقوموا بما يوجبه الايمان من العمل والتوكل عسى أن يعطيكم ذلك ، من باب قوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب)

﴿ قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين ﴾ أي نطلبها لثلاث فوائد (إحداها) أننا نريد أن نأكل منها لأننا في حاجة إلي الطعام ، ولا نجد ما يسد حاجتنا ، وقيل: المراد أكل التبرك (الثانية) نريد أن تطمئن قلوبنا بما نؤمن به من قدرة الله بمشاهدة خرقه للعادة ، أي بضم علم المشاهدة واللمس والذوق والشم إلى علم السمع منك وعلم النظر والاستدلال (الثالثة) أن نعلم من هذا النوع من العلم ـ أي علم المشاهدة ـ أن الحال والشأن معك هو أنك قد صدقتنا ما وعدتنا من ثمرات الايمان ، كاستجابة الدعاء ولو بخوارق العادات (الرابعة) أن نكون من الشاهدين على هذه الآية عند بنى إسرائيل فيؤمن المستعد للايمان ويزداد الذين آمنوا إيماناً ـ فهذا ما نراه في توجيه أقوالهم، على المختار من صحة إيمانهم

﴿ قال عيسى بن مريم: اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين﴾ أي لما علم عيسى عليه السلام صحة قصدهم ، وأنهم لا يريدون تعجيزاً ، ولا تجربة دعا الله تعالى بهذا الدعاء .

فناداه باسم الذات الجامع لمعنى الألوهية والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك فقال (اللهم) ومعناه ياألله ، ثم باسم الرب الدال على معنى الملك والتدبير والتربية والاحسان خاصة فقال (ربنا) أى يار بنا ومالكنا كالنا ومتولى أمورنا ومربينا أنزل علينا مائدة سماوية ، جثمانية أو ملكوتية ، يراها هؤلاء المقترحون بأبصارهم ، وتتغذى بها أبدانهم أو أرواحهم ، ولو لم يقل من السماء لشمل الطلب إعطاءهم مائدة من الأرض ولو بطريقة عادية ، فان كل مايعطى من الله تعالى يسمى إنزالا لتحقق معنى العلو المطلق غير المقيد بجهة من الجهات لله سبحانه فانه هو العلى القاهر فوق جميع عباده

ثم وصف عيسى عليه السلام هذه المائدة بما أحب أن يستفاد من إنزالها فقال فى وصفها (تكون لنا عيداً) أى عيدا خاصا بنا معشر المؤمنين دون غيرنا أو تكون لنا كرامة ومتاعا لنا فى عيدنا ثم قال (لأولنا وآخرنا) وهو بدل من قوله (لنا) الذى ذكر أولا لإفادة الحصر والاختصاص . أى عيدا لأول من آمن منا وآخر من آمن ، والمتبادر أنه أراد بأولهم من كان آمن عند ذلك الدعاء و بآخرهم من يؤمن بعد نزول المائدة ممن يشهدهم من شهدها وغيرهم ، ويحتمل على بعد أن يراد أول جماعته الحاضرين معه إيمانا وآخرهم ، وروى أن المعنى يأكل منها آخر القوم كما يأكل أولهم . أو كافية للفريقين

وكلمة العيد تستعمل بمعنى الفرح والسرور ، وبمعنى الموسم الدينى أو المدنى الذى يجتمع له الناس فى يوم معين أو أيام معينة من السنة للعبادة أو لشىء آخر من أمور الدنيا ولذلك قال السدى فى تفسير العبارة : أى نتخذ ذلك اليوم الذى نزلت فيه عيدا نعظمه نحن ومن بعدنا . وقال سفيان الثورى : يعنى يوما نصلى فيه وقال قتادة : أرادوا أن يكون لعقبهم من بعدهم وقال سلمان الفارسى (رض) عظة لنا ولمن بعدنا و يصح أن يسمى طعام العيد عيداً على سبيل المجاز كما أشرنا اليه آنفا

وقوله (وآية منك) معناه وتكون آية وعلامة منك على صحة نبوتى ودعوتى ، ولعل المراد بنص قوله (منك) مع العلم بأن كل شىء منه تعالى ولا سيما الآيات — النص على أن الآيات إنما تكون من الله وحده . أو أن تكون المائدة من لدنه تعالى بغير وساطة منه عليه السلام تشبه السبب كالآيات السابقة، ومما نقل عنه وعن نبينا عليهما

الصلاة والسلام إطعام العدد الكثير من الطعام القليل بخلق الله الزيادة فيه ، وروى عن نبينا أيضا إسقاء العدد الكثير من الماء القليل إذ وضع يده فيه فصار يزيد و يفور من بين أصابعه . فأمثال هذه الآيات ـ و إن كانت من الله ككل شيء ـ تحصل بما يشبه الأسباب ، وفيها مجال لاشتباه المرتاب ، لأن كل من يأخذ من ذلك الطعام أو الماء فانما يأخذ من شيء كان موجوداً وهو لم يشاهد حدوث الزيادة فيه . و ينقل الناس مثل هذا عن غير الأنبياء من الصالحين : كالسحرة والمشعوذين وقد كان معروفا فى بنى إسرائيل ، ولذلك وصف الحواريون المائدة بما وصفوها به ، وقال هو «وآية منك» لتوافق مطلوبهم فلا يقترحوا شيئا آخر ، و إننى أذكر حكايتين عن بعض المعاصرين توضحان ما أريد :

حدثنى الثقة أن بعض رجال العلم والدين عاد مريضا من الرجال المعتقدين المشهورين بالكرامات فأقام عنده فى حجرة النوم ساعة وكان قد نقه ، ثم أراد الانصراف فألى عليه أن يتمشى معه ، ثم دعى بالخوان فنصب ولم يوضع عليه شيء من الطعام فجلس اليه الشيخان وصار المزور يقترح على الزائر أن يذكر مايشتهى من ألوان الطعام وكلما ذكر شيئا مد المزور صاحب الدار يده فأخرج صحنا من تحت كرسى أو أريكة بجانبه مملوءاً بذلك اللون وهو سخن يتصاعد بخاره ، حتى ذكر عدة ألوان لاتناسب بينها ولم تجر عادة البلد بالجمع بينها ، وأبعد من ذلك أن تكون طبخت ووضعت تحت ذلك الكرسى و بقيت على حرارتهـا كل تلك المدة . فأمثال هذه الحكاية يعدها بعض من ثبتت روايتها عنده من الخوارق ، و يعدها بعضهم من الشعوذة والحيل التى اكتشف مثلها وهو موضوع الحكاية الثانية :

حدثنى شيخ من كبار شيوخ الطريق والمناصب العلمية بواقعة وقعت لوالده وكان معتقدا محترما مع رجل غريب جاء مدينتهم وظهر على يديه عدة غرائب عدت من الكرامات ، وقال : إن والده أخذ هذا الرجل مرة وطاف فى ضواحى البلد مدة طويلة انتهوا فى آخرها إلى المقبرة التى دفن فيها أجدادهم فزاروا قبورهم واستراحوا هنالك وشكوا ماعرض لهم من الجوع بطول المشى ، فأظهر والد المحدثى للشيخ الغريب أنه يمكنهم أن يستضيفوا أجداده السادة الكرام ، ثم نادى أحدهم واستجداه ودس

يده في تراب قبره فأخرج منه صحفة فيها عدة مكرشات (كروش غنم مطبوخة وهي محشوة بالرز واللحم والصنوبر) فأكلوا منها فاذا هي حارة ، وقد استطابها الرجل الغريب جداً حتى توهم أنها ليست من طعام الدنيا . ولا أذكر أكان اختيار هذه الأكلة واخراجها باقتراح الرجل نفسه أم باقتراح غيره وإنما أظن ظنا قويا أنها اقترحت

قال محدثي : وسر هذه المسألة ان والدي أمر قبل خروجه بأن تطبخ عندنا هذه المكرشات ويأخذها أحد الخدم أو المريدين (الشك مني) فيدفنها في ذلك القبر في صحفة مغطاة بحيث تبقى سخنة ولا يصيبها تراب ، وإنما فعل ذلك لاختبار الرجل وحمله إياه على مكاشفته بحقيقة ما يعمله من الغرائب في مقابلة اخباره اياه بسر هذه المسألة ، ولا أتذكر ماكان من أمرها بعد ذلك فانني سمعت هذه القصة في أوائل العهد بطلب العلم .

فأمثال هذه الوقائع التي يعهدها الناس في كل زمان ويعلمون أن منها ماهو حيل أو صناعة تتلقى بالتعليم والتمرين — هي التي حملت بعض الناس على الشك والارتياب في آيات الأنبياء وبعضهم على تسميتها سحراً مبينا ، وبعضهم على التثبت فيها للتفرقة بين الحق والباطل ، وهو ماطلبه الحواريون لاجل تحصيل العلم اليقيني الذي تطمئن به قلوبهم وتقوم به حجتهم على غيرهم ، على مااخترناه مع الجمهور من صحة إيمانهم قبل طلب المائدة ، أو لأجل تحصيل اليقين في الايمان بعد التسليم في الظاهر كما اختار الزمخشري وغيره ، ولهذه الحكمة جعل الله تعالى الآية الكبرى لرسالة خاتم رسله ﷺ علمية حتى لايبقى مجال لارتياب أحد من طلاب الحق المخلصين فيها . وهي اتيان رجل أمي عاش بين الاميين إلى سن الكهولة بكتاب فيه أعلى العلوم الالهية والأدبية والاجتماعية والشرعية وأخبار الامم والانبياء السابقين الذين لم يقرأ هو ولا قومه عنهم شيئا وغير ذلك من أخبار الغيب التي ظهر صدقها في زمنه وبعد زمنه — ببلاغة عجز البلغاء عن مثلها وأسلوب أشد إعجازاً كما تقدم شرحه في تفسير سورة البقرة

وأما قوله عليه السلام « وارزقنا وأنت خير الرازقين » فمعناه وارزقنا منها أو من غيرها ماتتغذى به أجسامنا أيضا وأنت خير الرازقين ترزق من تشاء بحساب وترزق من تشاء بغير حساب . ومن محاسنه أنه أخر ذكر فائدة المائدة المادية عن ذكر فائدتها الدينية الروحية

أو ممناها وارزقنا الشكر عليها ، ور بما يقوّ يه إنذار الله من يكفر بعد إنزالها إذ قال :

﴿ قال إني منزلها عليكم ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد من التنزيل المفيد للتكثير أو التدريج ، والباقون منزلها بالتخفيف من الانزال، وقيل انهما هنا بمعنى واحد أي وعد الله عيسى بتنزيلها عليهم مرة أو مراراً ، ولكنه رتب على هذا الوعد شرطا

أي شرط . فقال ﴿ فمن يكفر بعد منكم فانى أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين ﴾ الفاء لترتيب مابعدها على ماقبلها، مثل (إنا أعطيناك الكوثر * فصل لربك وانحر) والمعنى أن من يكفر منهم بعد هذه الآية التي اقترحوها على الوجه الذي لا يحتمل الاشتباه ولا التأويل ، فإن الله تعالى يعذبه عذابا شديداً لا يعذب مثله أحداً من سائر كفار العالمين كلهم أو عالمي أمتهم الذين لم يعطوا مثل هذه الآية . و إنما يعاقب الخاطىء والكافر بقدر تأثير الخطيئة أو الكفر ، والبعد فيه عن الشبهة والعذر ، وما أعطى من موجبات الشكر ، وأي شبهة أو عذر لمن يرى الآيات من رسوله ثم يقترح آية بينة على وجه مخصوص تشترك في العلم بها جميع حواسه ، و ينتفع بها في دنياه قبل آخرته فيعطى ما طلب أو خيرا منه ثم ينكص بعد ذلك كله على عقبيه و يكون من الكافرين ؟

وقد اختلف مفسرو السلف في المائدة ، أنزلت بالفعل أم لا ؟ فروى عن بعضهم أنها نزلت ، واختلف هؤلاء في الطعام الذي نزل - أي أعطى على وجه المعجزة من الله - فأبهمه بعضهم ، وقيل : هو خبز وسمك ، وصرح بعضهم بأن الخبز من الشعير ، وقيل : خبز ولحم ، وقيل : من ثمار الجنة ، وقيل : كل شيء إلا اللحم وقيل : كان ينزل عليهم طعام أينما ذهبوا كما كان ينزل المن على بني إسرائيل . ولا يصح من أسانيد هذه الروايات شيء ، ولذلك رجح ابن جرير نزولها إنجازاً للوعد وأنه كان عليها مأكول لا نعينه ، بل قال : غير جائز أن يكون سمكا وخبزا ، وقال إن العلم به لا ينفع والجهل به لا يضر . ونقول : إذاً أنه يصدق بمثل ما كان ينزل على بني إسرائيل في التيه من المن الذي يجمعونه عن الحجارة وورق الشجر ، وعبارة ابن عباس عند ابن جرير وابن الانباري في كتاب الأضداد من طريق عكرمة : كان طعاما ينزل عليهم من السماء حيثما نزلوا ، و يصدق بما يأتي عن إنجيل يوحنا من إطعام الألوف في عيد الفصح من خمسة أرغفة وسمكتين أكل منها أول ذلك الجمع كآخره

وقال آخرون: إنها لم تنزل البتة . قال الحافظ ابن كثير فى تفسيره : وقال قائلون انها لم تنزل ، فروى ليث بن أبى سليم عن مجاهد فى قوله (أنزل علينا مائدة من السماء) قال : هو مثل ضربه الله ولم ينزل شيء . رواه ابن حاتم وابن جرير . قال ابن جرير حدثنا القاسم — هو ابن سلام — حدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد قال : مائدة عليها طعام ، وعنه قال : أبوها حين عرض عليهم العذاب ان كفروا فأبوا أن تنزل عليهم . وقال أيضاً : حدثنا ابن المثنى حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن منصور بن زاذان عن الحسن أنه قال فى المائدة : انها لم تنزل . وحدثنا بشر حدثنا يزيد وحدثنا سعيد عن قتادة قال : كان الحسن يقول لما قيل لهم (فمن يكفر بعد منكم فانى أعذبه عذابا لا أعذبه أحداً من العالمين) قالوا لاحاجة لنا فيها فلم تنزل . وهذه أسانيد صحيحة إلى مجاهد والحسن ، وقد يتقوى ذلك بأن خبر المائدة لاتعرفه النصارى وليس هو فى كتابهم ، ولو كانت قد نزلت لكان ذلك مما تتوفر الدواعى على نقله ، وكان يكون موجوداً فى كتابهم بالتواتر ولا أقل من الآحاد والله أعلم . اه ثم ذكر الحافظ رأى الجمهور وترجيح ابن جرير له

وذكر الرازى أن الذين قالوا بنفى نزولها احتجوا عليه بوجهين ذكرهما وأجاب عنهما فقال (أحدهما) أن القوم لما سمعوا قوله (أعذبه عذابا لا أعذبه أحداً من العالمين) استغفروا وقالوا لانريدها (والثانى) أنه وصف المائدة بكونها عيداً لأولهم وآخرهم فلو نزلت لبقى ذلك العيد إلى يوم القيامة . و بعد ذكر قول الجمهور بنزولها لوجوب إنجاز الوعد الجازم غير المعلق — قال: والجواب عن الاول أن قوله (فمن يكفر بعد منكم فانى أعذبه) شرط وجزاء لا تعلق له بقوله (انى منزلها عليكم) والجواب عن الثاني أن يوم نزولها كان عيداً لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم اه

أقول : أما جوابه عن الحجة الأولى ففى غير محله لوجهين (أحدها) أنها عبارة عن خبر إن صح لاترد صحته بكون جملة الوعيد الشرطية غير متعلقة بجملة الوعد إلا إذا قاله هذان التابعيان الاجلاء من قبيل التفسير بالرأى ، والاقرب ان له عندهما أصلا مرفوعا ، فالاولى أن يحمل على وجه يتفق مع صدق الوعد ، وهو (الوجه الثانى) وذلك بأن يقال: إن جملة الوعيد مرتبة على جملة الوعد لعطفها عليها بالفاء كما بيناه

آنفا ، وهذا الترتيب كاف لحمل الحواريين على ترك طلبها بل طلب الاستقالة من انزالها . وماكان مثل الحسن ومجاهد وقتادة من أئمة التفسير ليخفى عليهم أن الوعد غير معلق بشرط وأنه انما جعل الوعيد مرتبا عليه ترتيبا ، ولكنهم رأوا أن هذا سبب كاف فى عدم معارضة الوعد لمارووه من تنصل القوم واستقالتهم من ذلك الطلب واقالة الله اياهم منه . وحينئذ لا يكون عدم انزالها اخلافا للوعد ، فان من وعد غيره بشيء وأراد أن ينجزه له مرتباً عليه تكليفاً أو تخويفاً حمل الموعود على عدم القبول لا يسمى مخلفاً

وأما جوابه عن الحجة الثانية فهو دعوى تحتاج إلى اثبات اذ لا يثبت أنه كان عند أتباع المسيح عيد للمائدة الا بنص عن المعصوم أو نقل يعتد به من تاريخهم ، وسيأتى ماعند النصارى من ذلك وأنه ليس بعيد ليوم نزول المائدة . والظاهر أن الرازى لم يطلع عليه ، ومنه يعلم مافى قول الحافظ ابن كثير : ان النصارى لا تعرف خبر المائدة وأنه ليس فى كتابهم المقدس عندهم ، نعم ان كتابهم أو كتبهم ليس لها أسانيد متصلة لا بالتواتر ولا بالآحاد ، ولكن يقال مع ذلك انه لو كان لسلفهم عيد عام للمائدة لكان من الشعائر التى تتوفر الدواعى على نقلها بالقول والعمل ، و يجاب بأنه يجوز أن يكون المراد بالعيد اجتماع الحواريين وأمثالهم لصلاة ونحوها كما قيل ، فان هذا يجوز أن ينسى لاخفائهم اياه فى زمن الاضطهاد ، أو بأن الذين أظهروا النصرانية بعد استخفاء أهلها بالاضطهاد لا يدخلون فى عموم قوله (وآخرنا) لأنهم بدلوا وهو الذى أجاب به الرازى ، أو بأن المراد بالعيد الذكرى والموعظة لمؤمنيهم المتبعين له عليه السلام كما تقدم عن سلمان (رض)

و يجوز أيضاً أن يكون العيد بغير اسم المائدة ، وأن يكون معنى قوله «تكون لنا عيداً» تكون طعاما للعيد ، وهو يصدق باطعامه العدد الكثير من الخبز والسمك القليل فى عيد الفصح كما يأتى قريباً

ثم ان كتب النصارى من الاناجيل وغيرها قسمان ، أحدهما قانونى وهو ماأقرته الكنيسة واعتمدته ، والثانى غير قانونى وهو مارفضته الكنيسة ولم تعتمده ، ومنه انجيل برنابا الذى صرح فيه بالتوحيد الخالص والبشارة بنبوة محمد ﷺ وانجيل الطفولية الذى ذكر فيه مسألة جعله هيئة من الطين كهيئة الطير نفخ فيها

فطارت ، فيجوز أن يكون خبر هذه القصة فى بعض الاناجيل التى رفضتها الكنيسة وفقدت بعد ذلك ، وقد صرح يوحنا فى انجيله بأن الآيات التى عملها المسيح كثيرة لو كتبت كلها لا يسع العالم الكتب المكتوبة ـ وإننا نرى بعض أصحاب الاناجيل الأربعة المعتمدة كتب منها مالم يكتبه الآخرون

وقد صرحوا بأن أكثر كلام المسيح كان أمثالا ورموزاً ، ويعدون من هذه الرموز كل ماورد من خبر الأكل والشرب فى الملكوت وكذلك بعض النصوص فى الأكل والشرب فى الدنيا ، فما يدرينا أنهم أشاروا إلى هذه القصة ببعض التأويلات حسب فهمهم واعتقادهم إذ كانوا ينقلون ذلك بالمعنى ثم نقل عنهم بالترجمة وقد فقدت الأصول ولا يعلم عنها شيء يقينى كما بينا ذلك من قبل بالنقول عنهم

وأنا أذكر هنا مافى هذه الأناجيل بمعنى قصة المائدة : جاء فى أول الفصل السادس من انجيل يوحنا أن المسيح عليه السلام ذهب إلى بحر الجليل (بحيرة طبرية) وتبعه خلق كثير لأنهم رأوا آياته ، فصعد إلى جبل وجلس هناك مع تلاميذه ـ وهم الحواريون ـ قال يوحنا (٤ وكان الفصح عيد اليهود قريبا ٥ فرفع يسوع عينيه ونظر أن جمعاً كثيراً مقبل اليه فقال لفيلبس من أين نبتاع خبزاً ليأكل هؤلاء؟ ٦ وإنما قال هذا ليمتحنه لانه هو علم ماهو مزمع أن يفعل ٧ أجابه فيلبس لا يكفيهم خبز بمئتى دينار ليأخذ كل واحد منهم شيئاً يسيراً ٨ قال له واحد من تلاميذه وهو أندراوس أخو سمعان بطرس ٩ هنا غلام معه خمسة أرغفة شعير وسمكتان ولكن ماهذا لمثل هؤلاء ١٠ فقال يسوع اجعلوا الناس يتكئون ، وكان فى المكان عشب كثير فاتكأ الرجال وعددهم خمسة آلاف ١١ وأخذ يسوع الارغفة وشكر ووزع على التلاميذ والتلاميذ على المتكئين ، وكذلك كل من السمكتين بقدر ماشاءوا)

ثم بين أن المسيح عاتب التلاميذ على الشبع من ذلك الخبز وقال (٢٧ اعملوا لا للطعام البائد بل للطعام الباقى ، للحياة الابدية التى يعطيكم ابن الانسان لان هذا الله الآب قد ختمه ٢٨ فقالوا له ماذا نفعل حتى نعمل أعمال الله ٢٩ أجاب يسوع وقال لهم هذا هو عمل الله أن تؤمنوا بالذى هو أرسله ٣٠ فقالوا له فأية آية تصنع لنرى ونؤمن بك ماذا تعمل؟ ٣١ آباؤنا أكلوا المن فى البرية كما هو مكتوب أنه أعطاهم

خبزاً من السماء ليأكلوا ٣٢ فقال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء بل أبى يعطيكم الخبز الحقيقى من السماء ٣٣ لان خبز الله هو النازل من السماء الواهب حياة للعالم ٣٤ فقالوا أعطنا فى كل حين هذا الخبز ٣٥ فقال لهم يسوع أنا هو خبز الحياة من يقبل إلى فلا يجوع ومن يؤمن بى فلا يعطش أبدا ٣٦ ولكننى قلت لكم إنكم قد رأيتمونى ولستم تؤمنون) الخ القصة وفيها تكرار أنه هو خبز الحياة النازل من السماء لا المن الذى نزل على أجدادهم ، وان من يأكل جسده ويشرب دمه فله الحياة الأبدية لأنه يثبت فيه

فهذه القصة أولها فى المائدة المادية ، وآخرها فى المائدة الروحية ، وهى قد وقعت فى عيد الفصح المتفق عليه عند اليهود والنصارى إلى اليوم ، ولا يزال النصارى يحتفلون به و يأكلون فيه خبزاً و يشربون خمراً باسم المسيح و يسمونه العشاء الربانى . فهذا تحريف منهم لهذه الآية بين الله أصله عندهم ، ونحن نعتقد أن القرآن مهيمن على كتبهم ، فما حكاه عن أنبيائهم فهو الحق اليقين ، وما نفاه فهو المنفى الذى لا يقبل الثبوت . ومن الغريب أن يوحنا يثبت هنا أن التلاميذ قالوا للمسيح بعد ما رأوا إطعامه العدد الكثير من الطعام القليل : أية آية تصنع لنرى ونؤمن بك ، وأنه قال لهم : انكم قد رأيتمونى ولستم تؤمنون . فهذا يوافق قول من قال انهم سألوا المائدة امتحانا ولم يكونوا مؤمنين حقا كما ادعوا وهو ظاهر الآيتين هنا وإنما استدللنا على صحة إيمانهم بتسميتهم حواريين وبما فى آل عمران والصف، على أنه حكاية عنهم أيضاً . والله أعلم بالسرائر

---

(١١٩) وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَـٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ؟ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ ! مَا يَكُونُ لِى أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ، إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ، تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَا أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ، إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ الْغُيُوبِ (١٢٠) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِى بِهِ : أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ،

وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ
الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ، وَأَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٢١) إِن تُعَذِّبْهُمْ
فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ، وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٢٢)
قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ، لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ،
ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢٣) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ،
وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ *)

اتصال هذه الآيات بما قبلها جلي ظاهر ، والخطاب للنبي ﷺ فقوله تعالى

﴿ وإذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ﴾ معطوف على قوله تعالى « إذ قال الله ياعيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك » الخ والمعنى اذكر أيها الرسول للناس يوم يجمع الله الرسل فيسألهم جميعاً عما أجابتهم به أممهم ، إذ يقول لعيسى اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك الخ و إذ يقول له بعد ذلك: أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ؟ أي يسأله : أقالوا هذا القول بأمر منك أم هم افتروه وابتدعوه من عند أنفسهم ؟

ومعنى قوله «من دون الله» كائنين من دون الله — أو حال كونهم متجاوزين بذلك توحيد الله و إفراده بالعبادة . فهذا التعبير يصدق باتخاذ إله أو أكثر مع الله تعالى وهو الشرك ، فإن عبادة الشريك المتخذ ، غير عبادة الله خالق السموات والأرض ، سواء اعتقد المشرك أن هذا المتخذ ينفع و يضر بالاستقلال — وهو نادر — أو اعتقد أنه ينفع و يضر باقدار الله إياه وتفويضه بعض الأمر إليه فيما وراء الأسباب ، أو بالوساطة عند الله أي بحمله تعالى بما له من التأثير والكرامة على النفع والضر ، وهو

---

*) وافق عدد السورة عندنا ما اعتمده البصريون كما تقدم بيانه في أول تفسيرها

الأكثر الذى كان عليه مشركو العرب عند البعثة كما حكى الله عنهم فى قوله (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء : مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) الخ. وقلما يوجد فى متعلمى الحضر من يتخذ إلهاً غير الله متجاوزاً بعبادته الايمان بالله الذى هو خالق الكون ومدبره ، فان الايمان الفطرى المغروس فى غرائز البشر هو أن تدبير الكون كله صادر عن قوة غيبية لايدرك أحد كنهها ، فالموحدون أتباع الرسل يتوجهون بعباداتهم القولية والفعلية إلى صاحب هذه القوة الغيبية وحده ، معتقدين أنه هو الفاعل المطلق وحده ، وإن كان فعل ينسب إلى غيره فانما ينسب إليه كذبا أو على انه فعله باقدار الله إياه عليه وتسخيره له بمقتضى سننه فى خلقه، التى قام بها نظام الأسباب والمسببات بمشيئته وحكمته ، والمشركون يتوجهون تارة اليه وتارة إلى بعض ما يستكبرون خصائصه من خلقه ، كالشمس والنجم ، وبعض مواليد الأرض ، وتارة يتوجهون اليهما معاً فيجعلون الثانى وسيلة إلى الأول: ومن يشعر بسلطة غيبية تتجلى له فى بعض الخلق فهو يخشى ضرها ويرجو نفعها ، ولا يمتد نظر عقله ولاشعور قلبه إلى سلطة فوقها ، ولا يتفكر فى خلق هذه الأكوان ، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الانسان ، فلا يعد من العقلاء المستعدين لفهم الشرائع وحقائق الدين ، على أنه يصدق عليه انه اتخذ إلهاً من دون الله ، ولكن هذا النوع من الاتخاذ غير مراد هنا لأن الذين شرعوا للناس عبادة المسيح وأمه كانوا من شعوب مرتقية حتى فى وثنيتها ، ولها فلسفة دقيقة فيها ، وهم اليونان والرومان ، وبعض اليهود المطلعين على تلك الفلسفة جد الاطلاع . وجملة القول : أن اتخاذ إله من دون الله يراد به عبادة غيره سواء كانت خالصة لغيره أو شركة بينه وبين غيره ، ولو بدعاء غيره والتوجه إليه ليكون واسطة عنده (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء)

أما اتخاذهم المسيح إلهاً فقد تقدم بيانه فى مواضع من تفسير هذه السورة ، وأما أمه فعبادتها كانت متفقا عليها فى الكنائس الشرقية والغربية بعد قسطنطين ، ثم أنكرت عبادتها فرقة البروتستانت التى حدثت بعد الاسلام بعدة قرون

ان هذه العبادة التى يوجهها النصارى إلى مريم والدة المسيح (عليهما السلام) منها

ماهو صلاة ذات دعاء وثناء، واستغاثة واستشفاع ، ومنها صيام ينسب اليها، ويسمى باسمها ، وكل ذلك يقرن بالخضوع والخشوع لذكرها ولصورها وتماثيلها ، واعتقاد السلطة الغيبية لها التي يمكنها بها في اعتقادهم أن تنفع وتضر في الدنيا والآخرة بنفسها أو بوساطة ابنها ، وقد صرحوا بوجوب العبادة لها ، ولكن لا نعرف عن فرقة من فرقهم إطلاق كلمة (إله) عليها ، بل يسمونها (والدة الإله) ويصرح بعض فرقهم بأن ذلك حقيقة لا مجاز ، والقرآن يقول هنا : إنهم اتخذوها وابنها إلهين ، والاتخاذ غير التسمية ، فهو يصدق بالعبادة وهي واقعة قطعا ، وبين في آية أخرى أنهم قالوا (إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم) وذلك معنى آخر . وقد فسر النبي ﷺ قوله تعالى في أهل الكتاب (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) أنهم اتبعوهم فيما يحلون ويحرمون لا أنهم سموهم أربابا .

وأول نص صريح رأيته في عبادة النصارى لمريم عبادة حقيقية ما في كتاب (السواعي) من كتب الروم الأرثوذكس، وقد اطلعت على هذا الكتاب في دير يسمى (دير البلمند) وأنا في أول العهد بمعاهد التعليم . وطوائف الكاثوليك يصرحون بذلك ويفاخرون به ، وقد زين الجزويت في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجلتهم (المشرق) بصورتها وبالنقوش الملونة إذ جعلوه تذكاراً لمرور خمسين سنة على اعلان البابا بيوس التاسع أن مريم البتول « حبل بها بلا دنس الخطية » وأثبتوا في هذا العدد عبادة الكنائس الشرقية لمريم كالكنائس الغربية ، ومنه قول (الأب لويس شيخو) في مقالة له فيه عن الكنائس الشرقية « إن تعبد الكنيسة الأرمنية للبتول الطاهرة أم الله لأمر مشهور » وقوله « قد امتازت الكنيسة القبطية بعبادتها للبتول المغبوطة أم الله » (*)

(*) إذا أردت نصا من نصوص بعض فرقهم على هذه العبادة وما يستدلون به على أصلها وحقيتها عندهم على طريقتهم في الاستدلال من العهد العتيق على عقائدهم فتأمل ما نشر في العدد الرابع عشر من مجلد السنة الخامسة من مجلة المشرق الكاثوليكية البيروتية بقلم «الأب انستاس الكرملي» وهو مقال موضوعه (أصل رهبانية الكرمل) فقد صرح فيه بأن لعبادة مريم العذراء أصلا في العهد العتيق، وجعل عنوان أول فصل من هذا المقال « قدم التعبد للعذراء » وذكر في أوله عبارة سفر التكوين في عداوة الحية المرأة ونسلها وفسر المرأة بالعذراء ثم قال :=

من يسمع أو يقرأ سؤال الله تعالى لعيسى عن عبادة النصارى له ولأمه تتوق نفسه إلى معرفة جوابه عليه السلام ، وتتوجه إلى السؤال والاستفهام ، فلذلك جاء كأمثاله بأسلوب الاستئناف ﴿ قال سبحانك ﴾ بدأ عليه السلام جوابه بتنزيه إلهه وربه عز وجل عن أن يكون معه إله ، خلافا لمن قال : إن التنزيه هنا إنما هو عن ذلك القول المسئول عنه ، فذهب إلى أن معنى الجملة : أنزهك تنزيها لائقا من أن أقول ذلك ، أو من أن يقال ذلك في حقك ، وظن أن هذا هو الذي يقتضيه سياق النظم ، وستعلم مافيه من الضعف ، وأن مااخترناه هو الحق .

وكلمة «سبحان» قيل إنها علم للتسبيح ، وقيل : إنها مصدر لسبح الثلاثي كالغفران ، واستعملت مضافة باطراد إلا ماشذ في الشعر ، والتسبيح تنزيه الله تعالى عما لايليق به ، وهو من مادة السبح والسباحة وهي الذهاب السريع البعيد في البحر أو البر ، ومن الثاني سبح الخيل وقالوا فرس سبوح (كصبور) ومثله التقديس من القدس وهو الذهاب البعيد في الأرض ، ثم استعمل التسبيح والتقديس في التنزيه قالوا : إن التسبيح يدل على الابعاد ولكن عن كل شر وسوء . ولذا خص بتنزيه الله

= ألا ترى أنك لاترى من هذا النص شيئا ينوه بالعذراء تنويها جليا إلى أن جاء ذلك النبي العظيم إيليا الحي فأبرز عبادة العذراء من حيز الرمز والإبهام ، إلى عالم الصراحة والتبيان» ثم فسر هذه الصراحة وهذا التبيان بما في سفر الملوك الثالث (بحسب تقسيم الكاثوليك) من أن إيليا حين كان مع غلامه في رأس الكرمل أمره سبع مرات أن يتطلع نحو البحر ، فأخبره الغلام بعد تطلعه المرة السابعة أنه رأى سحابة قدر راحة الرجل طالعة من البحر . وقال (أي الكاتب المقال) في تلك القزعة من السحاب « فن ذلك النشء (أول ماينشأ من السحاب) ؟ قلت إن هو إلا صورة مريم على ماأحقه المفسرون بل وصورة الحبل بلا دنس أصلي» الخ ثم قال «هذا هو أصل عبادة العذراء في الشرق العزيز ، وهو يرتقي إلى المئة العاشرة قبل المسيح ، والفضل في ذلك عائد الى هذا النبي إيليا العظيم » ثم قال « ولذلك كان أجداد الكرمليين أول من آمن أيضا بالإله يسوع بعد الرسل والتلامذة وأول من أقام للعذراء معبدا بعد انتقالها إلى السماء بالنفس والجسد »

تعالى ، ويقابله اللعن ، فهو يدل على الابعاد ولكن عن كل خير ، وكذلك لفظ الابعاد والبعد غلب استعماله فى مقام الشر (ألا بعداً لعاد قوم هود) (أولئك فى ضلال بعيد) قال الراغب : والتسبيح تنزيه الله تعالى ، وأصله المر السريع فى عبادة الله تعالى ، وجعل ذلك فى فعل الخير ، كما جعل الابعاد فى الشر : فقيل أبعده الله ، وجعل التسبيح عاماً فى العبادات قولا كان أو فعلا أو نية . اه ثم أورد الشواهد من الآيات على اطلاق التسبيح بمعنى الصلاة و بمعنى الدلالة على التنزيه كتسبيح السموات والأرض وما فيهما . والمراد بتسبيح النية العلم والاعتقاد . وفى كلمة « سبحانك » ـ ومثلها سبحان الله ـ مبالغة فى هذا التنزيه أى مبالغة : اذ تدل على المبالغة بمادتها الدالة بمأخذها الاشتقاقى على البعد والايغال والسبح الطويل ، فى هذا البحر المديد الطويل ، و بصيغتها الأصلية وهى التسبيح ـ التى هى مسمى اسم المصدر (سبحان) ومدلوله ـ فان التفعيل يدل على التكثير ، ثم بالعدول عن هذه الصيغة التى هى مصدر الى الاسم الذى جعل علما عليها ـ على قول ابن جنى ـ فان اسم المصدر يدل على تأكيد معنى المصدر وثباته وحقيقته ، لأن مدلوله هو لفظ المصدر ، فانتقال الذهن منه إلى المصدر ومن المصدر الى المعنى بمنزلة تكرار لفظ المصدر ، بل هو أبلغ وأدل على إرادة الحقيقة دون التجوز ، ولم أر أحداً سبقنى إلى بيان هذا على كونه فى غاية الظهور عند من تأمله (ومن شدة الظهور الخفاء)

قلنا : ان عيسى عليه السلام بدأ جوابه بتنزيه الله عز وجل عن أن يكون معه إله ، فأثبت بهذا أنه على علم يقينى ضرورى بأن الله تعالى منزه فى ذاته وصفاته عن أن يشاركه فى ألوهيته ، وانتقل من هذا إلى تبرئة نفسه العالمة بالحق عن قول ما ليس له بحق ، فقال :

﴿ مايكون لى أن أقول ماليس لى بحق ﴾ أى ليس من شأنى ولا مما يصح وقوعه منى أن أقول قولا ليس لى أدنى حق أن أقوله ، لأنك أيدتنى بالعصمة من مثل هذا الباطل ولا يخفى أن هذا أبلغ فى البراءة من نفى ذلك القول وانكاره انكاراً مجرداً ، لأن نفى الشأن يستلزم نفى الفعل نفياً مؤيداً بالدليل ، فهو بتنزيه الله تعالى

أولا أثبت ان ذلك القول الذى سئل عنه ــ تمهيداً لإقامة الحجة على من اتخذوه وأمه إلهين ــ قول باطل ليس فيه شائبة من الحق ، ثم قفى على ذلك بأنه ليس من شأنه ولا مما يقع من مثله أن يقول ماليس له بحق ، فنتيجة المقدمتين الثابتتين انه لم يقل ذلك القول

ثم أكد هذه النتيجة بحجة أخرى قاطعة على سبيل الترقي من البرهان الأدنى الراجع إلى نفسه وهو عصمته عليه السلام ، إلى البرهان الأعلى الراجع إلى ربه العلام ، فقال ﴿ إن كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ﴾ أى إن كان ذلك القول قد وقع منى فرضاً فقد علمته ، لأن علمك محيط بكل شيء ، تعلم ما أسره وأخفيه فى نفسى ، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت اليه فعلمه منى غيرى ؟ ولا أعلم ما تخفيه من علومك الذاتية التى لا تهدينى إليها بنظر واستدلال كسبى ، إلا ما تظهرنى عليه بوحى وهبى . قيل ان إضافة كلمة « نفس » الى الله تعالى من باب المشاكلة ، على أنها وردت بغير مقابل يسوغ ذلك كقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) (ويحذركم الله نفسه) وقيل انها بمعنى الذات ، والمهم فهم المعنى من هذا الاطلاق . وتنزيه الله تعالى عن مشابهة نفسه لأنفس خلقه معروف بالنقل والعقل ، فاستشكال اطلاق الوحى للاسماء مع هذا الضرب من الجهل ﴿ إنك أنت علام الغيوب ﴾ أى إنك أنت المحيط بالعلوم الغيبية وحدك ، لأن علمك المحيط بكل ما كان وما يكون وما هو كائن علم ذاتى لا منتزع من صور المعلومات ، ولا مستفاد بتلقين ولا بنظر واستدلال ، وإنما علم غيرك منك لا من ذاته ، فاما أن يناله بما آتيته من المشاعر أو العقل ، وإما أن يتلقاه مما تهبه من الإلهام والوحى ، أى وقد علمت أنى لم أقل ذلك القول . وشرط « إن » لا يقتضى الوقوع

ثم انه بعد تنزيه ربه ، وتبرئة نفسه ، واقامة البرهانين على براءته ، بين حقيقة ما قاله لقومه ، لأن الشهادة عليهم لا تكون تامة كاملة ، بحيث تظهر لهم هنالك حجة الله البالغة ، إلا باثبات ما كان يجب أن يكونوا عليه من أمر الدين والتوحيد بعد نفى ضده ، فكان من شأن السامع لما سبق من النفى أن يسأل عما قاله فى موضوعه ولذلك قال ﴿ ماقلت لهم إلا ما أمرتنى به ــ أن اعبدوا الله ربي وربكم ﴾

فهذا قول يتضمن إنكار أن يكون أمرهم باتخاذه وأمه إلهين وإثبات ضده ، أى ماقلت لهم فى شأن الإيمان وأصل الدين وأساسه الذى يبنى عليه غيره ولا يعتد بغيره دونه ، إلا ماأمرتنى بالتزامه اعتقاداً وتبليغا وهو الأمر بعبادتك وحدك مع التصريح بأنك ربى وربهم ، وأنى عبد من عبادك مثلهم ، أى إلا أنك خصصتنى بالرسالة إليهم فقوله « أن اعبدوا الله » تفسير للمأمور به ، وإنما قال « ماقلت لهم إلا ما أمرتنى به » ولم يقل ماأمرتهم إلا بما أمرتنى به ، أدبا مع الله تعالى ومراعاة لما ورد فى السؤال « أأنت قلت »

﴿وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم﴾ أى وكنت قائما عليهم أراقبهم وأشهد على مايقولون ويفعلون فأقر الحق وأنكر الباطل مدة دوام وجودى بينهم ﴿فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شىء شهيد﴾ أى فلما توفيتنى إليك كنت أنت المراقب لهم وحدك إذ انتهت مدة رسالتى فيهم ومراقبتى لهم وشهادتى عليهم فلا أشهد على ماوقع منهم وأنا لست فيهم ، وأنت شهيد عليهم وشهيد بينى وبينهم ، بما أنك شهيد على كل شىء فى ملكك ، وأنت أكبر شهادة ممن تجعلهم شهداء من خلقك (قل أى شىء أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بينى وبينكم)

وقد مر فى هذه السورة مايزكى تبرئة عيسى عليه السلام لنفسه ويؤيد قوله هنا ، وذلك قوله تعالى (٧٥ لقد كفر الذين قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح : يابنى إسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم ، إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) فجملة « وقال المسيح يابنى إسرائيل » الخ حالية ، أى قالوا قولهم ذلك والحال أن المسيح أمرهم بضده ، وهو أن يعبدوا الله وحده

وفى أناجيلهم من بقايا التوحيد الذى أمرهم به مارواه يوحنا فى إنجيله عنه وهو قوله عليه السلام (١٧ : ٣ وهذه هى الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقى وحدك ، ويسوع المسيح الذى أرسلته) وفى إنجيل برنابا من تجريد التوحيد والاستدلال عليه بالآيات البينات ماهو جدير بأن يكون وحيا صحيحا من الله تعالى

إلى رسوله عيسى عليه الصلاة والسلام

ولما كان المراد من السؤال الذى أجيب عنه بهذا الجواب هو إقامة الحجة التى يظهر بها عدل الله تعالى يوم القيامة فيما يجزى به من اتخذ عيسى وأمه إلهين وغيرهم من قومه فوض عليه السلام أمر الجزاء اليه تعالى بحسب ماتقتضيه شهادته تعالى وصفاته

فقال ﴿ إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ﴾ أى إن تعذب أولئك الناس الذين أرسلتنى اليهم فبلغتهم ماأمرتنى به من توحيدك وعبادتك وحدك ، فضل من ضل منهم ، وقالوا مالم أقله لهم ، واهتدى من اهتدى منهم فلم يعبدوا معك أحداً من دونك ، فانهم عبادك وأنت ربهم الأولى والأحق بأمرهم ولست أنا ولا غيرى من الخلق بأرحم بهم ، ولا أعلم بحالهم ، وإنما تجزيهم بحسب علمك بظواهرهم وبواطنهم ، فأنت أعلم بالمؤمن الموحد ، والمشرك المثلث والطائع الصالح ، والعاصى الفاسق ، والمقر للكفر والفسق والمنكر لهما ، وأنت عالم الغيب والشهادة تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون . ولا تظلم أحداً مثقال ذرة فالمراد إذاً إن تعذب فانما تعذب من يستحق التعذيب منهم ، ولا يمنع إرادة هذا المعنى إطلاق الضمير الراجع إلى جملتهم فانه ضمير الجنس الذى يصدق ببعض الأفراد وهو لم يرد بصيغة من صيغ العموم ، ولذلك أطلقه فى المقابل ، وهو قوله «وإن تغفر لهم الخ» أى وإن تغفر فانما تغفر لمن يستحق المغفرة منهم ، فانك أنت العزيز أى القوى الغالب على أمره ، الحكيم فى جميع تصرفه وصنعه ، فيضع كل حكم وجزاء وفعل فى موضعه ، وهو أعلم بموضع العدل ، وموضع الرحمة والفضل

وهذا التوجيه أظهر من قول بعضهم : إن تعذب من أشرك منهم فانهم عبادك وإن تعذب من آمن منهم فانك أنت العزيز الحكيم . فان هذا تعيين لمن يعذبه ومن يغفر له ينافيه إطلاق ضمير الجنس فى مقام التفويض الذى مهد له بالبراءة مما قالوه فيه وفى أمه . مخالفا لما بلغهم عن ربه ، وإثبات أن الله تعالى هو الرقيب عليهم والشهيد على كل شىء يقع منهم ومن غيرهم فكأنه قال لربه : إنك أنت العليم الحكيم بما كان منهم مدة وجودى بينهم وبعد وفاتى وأنت الشهيد عليهم ولا شهادة أكبر ولا أصدق من شهادتك ، فمهما توقعه فيهم من عذاب فلا دافع له من دونك إذ لا يوجد أحد

أرحم منك بعبادك فيرحمهم أو يسألك أن ترحمهم ، ومهما تمنحهم من مغفرة فلا يستطيع أحد حرمانهم منها بحوله وقوته ،لأنك أنت العزيز الذي يغلب ولا يُغلب ويمنع من شاء ماشاء ولا يُمنع ، ولا يتحول بك عن إرادتك فانك أنت الحكيم الذي تضع كل شيء موضعه ، فلا يمكن لأحد غيرك أن يرجعك عنه ، بناء على أن غيره أولى منه . فمن ذا الذي يستطيع الاستدراك أو الافتيات عليك ؟

فهذا بيان مايقتضيه التفويض المطلق إلى الله تعالى وحده ،بل أقول: إن في جزاء الشرط الأول إشارة إلى أن تعذيب من يظن المخلوقون أنهم يستحقون المغفرة إن وقع من الله فلا يكون إلا عدلا.لأنهم عباد الله المضافون اليه.ومن شأن هذه الاضافة أن تفيدهم مغفرة منه ورحمة ، يدل على ذلك قوله تعالى (ياعبادي لاخوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون) (ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم) وأمثالها من الآيات التي أضيف فيها لفظ عباد إلى الله فإذا وقع عليهم العذاب فلا بد أن يكون سببه الذي خفي عن المخلوقين عظيما،فالأدب التفويض —وفي جزاء الشرط الثاني إشارة إلى أن المغفرة إن أصابت من يظن المخلوقون أنه يستحق العذاب فلا تكون من الله تعالى إلا لغاية اقتضتها عزة الألوهية،وحكمة الربوبية فلا عبرة بالظواهر التي تبدو للمخلوقين بالنسبة إلى علم علام الغيوب وحكمته ولاسيما في ذلك اليوم ،فالواجب أن يفوض اليه الأمر كله ،يعذب من يشاء و يغفر لمن يشاء وبهذا تنجلي نكتة اختيار (العزيز الحكيم) هنا على (الغفور الرحيم) على خلاف مايظهر بادي الرأي من أسلوب القرآن في مراعاة مناسبة المقام في قرن الأسماء الإلهية بالأفعال والأحكام كما تقدم بيانه في تفسير (٥: ٤١ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ٤٢ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم) فذكر عيسى عليه السلام لاسمي الله (العزيز الحكيم) في جزاء شرطية المغفرة كذكره لكلمة (عبادك) في جزاء شرطية التعذيب ، كل منهما وقع في محله الذي تقتضيه البلاغة في مقام التفويض فكان حجة له،ولو أراد بكلامه الشفاعة والاسترحام لعكس ولكل مقام مقال،ولولا هذا لكان كل منهما اعتراضاً على الرب ، أو تعريضا بحكمه جل وعز ، وحاشا لعيسى عليه الصلاة والسلام من ذلك.

ولما غفل من غفل من المفسرين عن هذا مع تصريح بعضهم بأن الكلام في تفويض الأمر إلى الله تعالى استشكلوا العبارة ، وحاروا فيما فهموه من دلالتها على جواز غفران الشرك ، وطفقوا يتلمسون النكتة لترتيب الغفران على صفتي العزة والحكمة ، دون مايتبادر من ترتيبه على صفتي المغفرة والرحمة، واستنجدوا مذاهبهم الكلامية في ذلك فانجدت مفسري الأشعرية بما استطالوا به على مفسري المعتزلة فقالوا : إن المعنى إن تعذبهم فإنهم عبيدك ، والمالك يتصرف بعبيده كما يشاء ، فلا يُسأل ولا يُعترض عليه ، وإن عذب أكلهم إيمانا وإسلاما وإحسانا ، وقال بعضهم : إن المراد فإنهم عبيدك الأرقاء في أسر ملكك ، الضعفاء العاجزون عن الامتناع من عقابك، وإن تغفر لهم ما كان من شركهم وكفرهم وما يتبعه من سوء أعمالهم فإنك أنت القوي القادر على ذلك الحكيم فيه من حيث إن المغفرة مستحسنة لكل مجرم. قاله أبو السعود . وقال الآلوسي : والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول ، بل متى كان الجرم أعظم جرما كان العفو عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم ، وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات أخر . اه وظاهر هذا أن حكم الشرع في هذا الأصل من أصول الدين على خلاف المعقول وليس كذلك .

وأجاب الرازي عن الاشكال الموهوم بأربعة وجوه (أحدها) أن ماذكر في سؤال الله لعيسى يعلم منه أن قوما من النصارى حكوا عنه ماهو كفر — وحاكي الكفر ليس بكافر بل مذنب بكذبه في هذه الحكاية فلهذا طلب المغفرة له

وهذا وجه أملاه عليه ما اعتاد من الجدل في الألفاظ وهو غافل عن حال من حكى الله عنهم ذلك القول ، وهو أنهم يدعون ألوهية المسيح ، ويعبدونه ويعبدون أمه ، وعن حال من حكوه هم عنه ، وهو أنه رسول الله إليهم ، وحكاية الشرك والكفر عن الرسول كفر في نفسه ، ويستلزم إما الكفر بالرسول وإما الأخذ بما حكى عنه من الكفر .

(الثاني) قوله « إنه يجوز — على مذهبنا — من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار . لأن الملك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه ، فذكر

عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله وترك التعرض والاعتراض بالكلية ، ولذا ختم الكلام بقوله (فانك أنت العزيز الحكيم) يعنى أنت قادر على ماتريد ، حكيم فى كل ماتفعل ، لا اعتراض لأحد عليك ، فمن أنا والخوض فى أحوال الربوبية . وقوله (ان الله لايغفر الشرك (*) فنقول: ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة ، قالوا لأن العقاب حق الله على المذنب وفى إسقاطه منفعة للمذنب ، وليس فى إسقاطه على الله مضرة ، فوجب أن يكون حسنا . بل دل الدليل السمعى فى شرعنا على أنه لايقع ، فلعل هذا الدليل السمعى ما كان موجوداً فى شرع عيسى عليه السلام اه بحروفه

وهذا الوجه مخالف المعقول والمنقول من نصوص القرآن وصحاح الأحاديث من عدة وجوه لا حاجة فى هذا الموضع إلى تفصيلها [1] وترجيح مذهب السلف وأهل الأثر بها على مذهب الأشاعرة فى موضوع إثبات العدل والحكمة لله تعالى — لا عليه — وتنزيهه عن ضدهما ، ولا إلى بيان كون العدل والحكمة لايعقل أن يتحققا فيمن لا فرق فى أفعاله بين الاضداد ، بحيث يكون الضدان عنده فى الحسن والعدل والحكمة سواء ، ولكننا نقول : ان حاصل هذا الوجه أن عيسى عليه السلام يجيز و يستحسن الغفران المشركين من قومه ، بناء على أنه حسن معقول فى نفسه ، وأنه لايوجد مانع يمنع منه فى شرعه . وهذا يخالف نص قوله تعالى المتقدم فى هذه السورة (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم — وقال المسيح يابنى إسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم انه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) ثم ان هذا الوجه يقتضى اختلاف دين الله الواحد ، فى هذا الأصل من أصول العقائد ، وأن تكون ملة محمد ﷺ أبعد من ملة عيسى عن رحمة الله ومغفرته ! والنصوص تدل على أنها أجدر من غيرها بهذه السعة ، ومنها مسألة غفران الشرك لو كان مما يشرعه الله و يرضاه ، لأن من جاء بها هو الذى خاطبه

(*) كذا فى نسختنا المطبوعة ولعل الأصل : وقوله (ان الله لايغفر أن يشرك به) والا فهو حكاية لقول الله تعالى بمعناه

(١) تقدم شىء من ذلك فى ص ٣٨٣ ج ٦ تفسير

الله تعالى بقوله (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقال فيه انه يضع عن اليهود والنصارى إصرهم والاغلال التى كانت عليهم

وأما الوجه الثالث من أجوبته فمبنى على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر ، وهو بديهى البطلان ، ولو صح لقيل إن المعهود فى القرآن أن تقرن المغفرة للتائبين بذكر المغفرة والرحمة لا بذكر العزة والحكمة

وأما الوجه الرابع فهو مبنى على ماروى عن السدى مخالفا للجمهور من أن هذا السؤال والجواب فى الآيات كانا بعد رفع عيسى إلى السماء (قال فى تصويره) يعنى ان توفيتهم على الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك ، و إن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان وغفرت لهم ماسلف منهم فلك أيضاً ذلك ، وعلى هذا التقدير فلا اشكال اه

وأقول : إن هذا الوجه أضعف من الوجه الذى قبله كجميع ماأورده الرازى من الوجوه ضعيف ، وما كان ليخفى ضعفها بل سقوطها و بطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر ، واطلاعه الواسع ، لولا عصبية المذاهب . ولكن قوله فى أثناء شرح الوجه الثانى ان مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الأمر إلى الله عز وجل هو الحق المبين ، وقد هدانا الله تعالى إلى تفسيره وشرح نكتة البلاغة فيه بأوضح تبيين .

وقد علم مما بيناه أن كلام عيسى عليه السلام لا يتضمن شيئا من الشفاعة لقومه و يؤيد هذا عدة أحاديث (منها) حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فى صحيح مسلم « أن النبى ﷺ تلا قول الله تعالى فى ابراهيم ﷺ (رب إنهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعنى فانه منى) الآية ، وقول عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فانهم عبادك و إن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم) فرفع يديه وقال : اللهم أمتى أمتى . و بكى فقال الله عز وجل ياجبرائيل اذهب إلى محمد — وربك أعلم فسله ما يبكيك ؟ فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال — وهو أعلم — فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك فى أمتك ولا نسوءك » (ومنها) حديث ابن عباس فى صحيح البخارى قال فيه « ألا وانه يجاء برجال من أمتى يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول : أصحابى ، فيقال : انك لاتدرى ما أحدثوا

بعدك ، فأقول كما قال العبد الصالح (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم - الى قوله - الحكيم) قال فيقال : انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم » وفى حديث أبى هريرة عند البخارى وغيره بهذا المعنى زيادة « فأقول بعداً لهم وسحقا » وقد ورد هذا المعنى فى عدة أحاديث فى الصحاح والسنن فى ألفاظها بعض اختلاف لا يغير المعنى . منها أن هؤلاء الذين أحدثوا بعده ﷺ يذادون ، أى يطردون عن الحوض . واختلف العلماء فيهم فقيل هم الذين ارتدوا بعده عن الإسلام وقاتلهم أبو بكر ، وقيل هم المنافقون ، وقيل هم المبتدعة (ومنها) حديث أبى ذر عند أحمد والنسائي وابن مردويه «أنه ﷺ قام بهذه الآية (إن تعذبهم فانهم عبادك) الخ حتى أصبح يركع بها ويسجد فسأله أبو ذر عن ذلك فقال : انى سألت ربى سبحانه الشفاعة فأعطانيها وهى نائلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئا»

فهذه الأحاديث تدل على أن مقام التفويض غير مقام الشفاعة وان الشفاعة لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئا ، وفاقا لما جاء به الوحى على لسان عيسى ﷺ كما تقدم فى هذه السورة ، وعلى لسان محمد ﷺ كما تقدم فى آيتين من سورة النساء ، ووفاقا للآيات التى تنفى الشفاعة فى الآخرة باطلاق أو تنفى قبولها ، أو تقيدها على تقدير حصولها بمثل قوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون)

بعد ما تقدم من تفويض عيسى أمر قومه إلى ربه عز وجل بتلك العبارة البليغة ، فى إثر تلك الأجوبة السديدة ، تتوجه النفس الى معرفة مايقوله الرب فى ذلك اليوم العظيم وتسأل عنه بلسان الحال أو المقال ان لم تسمعه وذلك قوله عز وجل

﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ قرأ الجمهور « يوم » بالرفع وهو خبر هذا ، أى قال الله تعالى : ان هذا اليوم هو اليوم الذى ينفع فيه الصادقين صدقهم فى إيمانهم وشهاداتهم ، وفى سائر أقوالهم وأحوالهم . وقرأه نافع بالنصب — وقيل بالبناء على الفتح — أى قال الله : هذا - أى الذى قاله عيسى - واقع أو كائن يوم ينفع الصادقين صدقهم . ثم بين هذا النفع بيانا مستأنفا فقال :

﴿ لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه . ذلك الفوز العظيم ﴾ الجملة الأولى تقدم تفسيرها مراراً وأما الجملة الثانية فهى

الله تعالى بقوله (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقال فيه انه يضع عن اليهود والنصارى إصرهم والاغلال التى كانت عليهم

وأما الوجه الثالث من أجوبته فمبنى على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر ، وهو بديهى البطلان ، ولو صح لقيل إن المعهود فى القرآن أن تقرن المغفرة للتائبين بذكر المغفرة والرحمة لابذكر العزة والحكمة

وأما الوجه الرابع فهو مبنى على ماروى عن السدى مخالفا للجمهور من أن هذا السؤال والجواب فى الآيات كانا بعد رفع عيسى إلى السماء (قال فى تصويره) يعنى ان توفيتهم على الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذاك ، و إن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان وغفرت لهم ماسلف منهم فلك أيضاً ذاك ، وعلى هذا التقدير فلا اشكال اه

وأقول : إن هذا الوجه أضعف من الوجه الذى قبله فجميع ماأورده الرازى من الوجوه ضعيف ، وما كان ليخفى ضعفها بل سقوطها و بطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر ، واطلاعه الواسع ، لولا عصبية المذاهب . ولكن قوله فى أثناء شرح الوجه الثانى ان مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الأمر إلى الله عز وجل هو الحق المبين ، وقد هدانا الله تعالى إلى تفسيره وشرح نكتة البلاغة فيه بأوضح تبيين .

وقد علم مما بيناه أن كلام عيسى عليه السلام لا يتضمن شيئا من الشفاعة لقومه و يؤيد هذا عدة أحاديث (منها) حديث عبدالله بن عمرو بن العاص فى صحيح مسلم «أن النبي ﷺ تلا قول الله تعالى فى ابراهيم ﷺ (رب إنهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعنى فانه منى) الآية ، وقول عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فانهم عبادك و إن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم) فرفع يديه وقال : اللهم أمتى أمتى . و بكى فقال الله عز وجل ياجبرائيل اذهب إلى محمد — وربك أعلم — فسله ما يبكيك ؟ فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال — وهو أعلم — فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك فى أمتك ولا نسوءك » (ومنها) حديث ابن عباس فى صحيح البخارى قال فيه «ألا وانه يجاء برجال من أمتى يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول : أصحابى ، فيقال : انك لاتدرى ما أحدثوا

بعدك ، فأقول كما قال العبد الصالح (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم ـ الى قوله ـ الحكيم) قال فيقال : أنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم » وفي حديث أبي هريرة عند البخاري وغيره بهذا المعنى زيادة « فأقول بعداً لهم وسحقا » وقد ورد هذا المعنى في عدة أحاديث في الصحاح والسنن في ألفاظها بعض اختلاف لا يغير المعنى . منها أن هؤلاء الذين أحدثوا بعده ﷺ يذادون ، أي يطردون عن الحوض . واختلف العلماء فيهم فقيل هم الذين ارتدوا بعده عن الإسلام وقاتلهم أبو بكر ، وقيل هم المنافقون ، وقيل هم المبتدعة (ومنها) حديث أبي ذر عند أحمد والنسائي وابن مردويه «أنه ﷺ قام بهذه الآية (إن تعذبهم فانهم عبادك) الخ حتى أصبح يركع بها ويسجد فسأله أبو ذر عن ذلك فقال : اني سألت ربي سبحانه الشفاعة فأعطانيها وهي نائلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئا»

فهذه الأحاديث تدل على أن مقام التفويض غير مقام الشفاعة وان الشفاعة لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئا ، وفاقا لما جاء به الوحي على لسان عيسى ﷺ كما تقدم في هذه السورة ، وعلى لسان محمد ﷺ كما تقدم في آيتين من سورة النساء ، ووفاقا للآيات التي تنفي الشفاعة في الآخرة باطلاق أو تنفي قبولها ، أو تقيدها على تقدير حصولها بمثل قوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون)

بعد ما تقدم من تفويض عيسى أمر قومه إلى ربه عز وجل بتلك العبارة البليغة ، في إثر تلك الأجوبة السديدة ، تتوجه النفس الى معرفة ما يقوله الرب في ذلك اليوم العظيم وتسأل عنه بلسان الحال أو المقال ان لم تسمعه وذلك قوله عز وجل

﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ قرأ الجمهور « يوم » بالرفع وهو خبر هذا ، أي قال الله تعالى : ان هذا اليوم هو اليوم الذي ينفع فيه الصادقين صدقهم في إيمانهم وشهاداتهم ، وفي سائر أقوالهم وأحوالهم . وقرأه نافع بالنصب — وقيل بالبناء على الفتح — أي قال الله : هذا ـ أي الذي قاله عيسى ـ واقع أو كائن يوم ينفع الصادقين صدقهم . ثم بين هذا النفع بيانا مستأنفا فقال :

﴿ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه . ذلك الفوز العظيم ﴾ الجملة الأولى تقدم تفسيرها مراراً وأما الجملة الثانية فهي

بيان للنعيم الروحانى بعد ذكر النعيم الجثمانى، فإن رضا الله تعالى عنهم ورضاهم عنه هو غاية السعادة الأبدية فى نفسه، وفيما يترتب عليه من عطاياه تعالى و إكرامه، ومن كونهم يكونون ناعمين بذلك الاكرام مغتبطين به، إذ لا مطلب لهم أعلى منه فتمتد أعناقهم إليه وتستشرف قلوبهم له حتى يتوقف رضاهم عليه ، وأما كونه سعادة فى نفسه فيعلم من حال كل من كان فى كنف إنسان والد أو أستاذ أو قائد أو رئيس أو سلطان فان علمه برضاه عنه يجعله فى غبطة وهناء وطمأنينة قلب ، ويكون سروره وزهوه بذلك على قدر مقام رئيسه الراضى عنه ، على حد البيت الذى يتمثل به الصوفية :

قوم تخالجهم زهو بسيدهم والعبد يُزهَى على مقدار مولاه

على أن مرضاة رؤساء الدنيا لا يستلزم رضاء المرءوسين دائما ، لأن منهم الظالمين الذين لا يوفون أحداً حقه وان كانوا راضين عنه. ورضوان أكرم الأكرمين يستلزم رضا من رضى هو عنه لأنه يعطيه أضعاف ما يستحق ، وفوق ما يؤمل و يرجو، كما قال تعالى فى سورة الم السجدة (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون) ورضوانه تعالى فوق كل شيء كما قال فى سورة التوبة بمعنى ما هنا (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة فى جنات عدن ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم)

والفوز : الظفر بالمطلوب مع النجاة من ضده . أو مما يحول دونه — وقال الراغب : الفوز الظفر بالخير مع حصول السلامة . — فمعناه مركب من سلب و إيجاب ، كما يدلا عليه قوله تعالى (فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز) واطلاقه على الظفر بالمطلوب وحده ـ كما فى الآية التى نفسرها وآية التوبة التى بمعناها وما يشابهها ـ مراعى فيه المعنى السلبي بالقرائن الحالية ، كما يقال فى الجيش الذى يغلب عدوه و يظفر بالغنائم منه : انه فاز ، وهو إذا نال مراده من هدم قلعة ودك حصن فهلك تحت أنقاضه فلا يقال انه قد فاز ، و إذا كان المهم فى الفوز المعنى الايجابى يعدى بالباء فيقال : فاز بكذا ، و إذا كان المهم بيان المعنى السلبي يعدى بمن فيقال : فاز من الهلاك ، قال تعالى (فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب) و إنما سميت الفلاة مفازة على سبيل التفاؤل لأنها مظنة الهلاك

والاشارة فى قوله تعالى (ذلك الفوز العظيم) إلى كل من النعيمين الجثمانى والروحانى اللذين يحصلان بعد النجاة من أهوال يوم القيامة ، وقيل : إنه للثانى فقط ، والأول أصح لأنه الأكمل ، ولأن مثل هذا الاطلاق ورد فى إثر اطلاق الجزاء بالجنة وحدها فى آيتين من سورة التوبة غير الآية التى أوردناها آنفا ، وفى إثر إطلاق الجزاء بالجنة مع النجاة من عذاب النار كما تراه فى آخر سورة الدخان وفى معناه مافى سور المؤمن والحديد والصف والتغابن ، فإن ذكر المغفرة فيها يتضمن معنى النجاة من عذاب النار . فنسأل الله الكريم الرحمن الرحيم ، أن يجعلنا من أهل هذا الفوز العظيم ، بفضله وإحسانه ، وتوفيقنا لأسباب مرضاته .

ثم ختم جل جلاله هذه السورة بقوله ﴿ لله ملك السموات والأرض وما فيهن وهو على كل شىء قدير ﴾ وهو مناسب لما قبله مباشرة ومناسب لأن يكون ختاما لمجموع مافي هذه السورة . أما الأول فلما بين ما لأهل الصدق عنده من الجزاء الحق فى مقعد الصدق ، بين عقبه سعة ملكه وعموم قدرته الدالين على كون ذلك الجزاء لايقدر عليه غيره . وأما الثانى فلما كان أكثر آيات هذه السورة فى محاجة أهل الكتاب عامة ، و بسط الحجج على بطلان أقوال النصارى فى نبيهم خاصة ، وسائرها فى بيان أحكام الحلال والحرام ، مع النص على إكمال الدين بالقرآن ، وعلى وحدة الدين الإلهى واختلاف الشرائع والمناهج للأمم — ولما كان كل من ذينك القسمين فى الأصول والفروع قد تكرر فيه الوعد والوعيد ، وقفى عليهما بذكر جمع الله تعالى الرسل يوم القيامة وسؤالهم عن التبليغ ، وجواب أحدهم الدال على شهادتهم على أقوامهم بالحق ، وتفويض أمرهم إلى الله عز وجل .

لما كان ماذكر كما ذكر ناسب أن تختم هذه السورة ببيان كون الملك كله والقدرة كلها لله وحده ، وأن ملك السموات والأرض وما فيهن لله وحده ، كما يدل عليه تقديم الظرف — وهو خبر المبتدأ ... وقد اختيرت كلمة «ما» فى قوله «وما فيهن» على «من» الخاصة بمن يعقل ، وهو الذى من شأنه أن يملك ، لأن مدلولها أعم وأشمل ، وللاشارة الى أن يوم الجزاء الحق يستوى فيه من يعقل ومن لايعقل ، فلا يملك معه أحد شيئا ، لاحقيقة ولا مجازا ، و يدخل فى ذلك المسيح

وأمه اللذين عبدا من دون الله ، فيتضمن الحصر والتعريض بعبادتهما ، وبالاتكال على شفاعتهما ، إذ الملك والقدرة لله وحده (من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه) وغاية الأمر أنهما من عباد الله المكرمين (وقالوا : اتخذ الرحمن ولداً — سبحانه ، بل عباد مكرمون * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون * يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون * ومن يقل منهم: إنى إله من دونه ـ فذلك نجزيه جهنم ، كذلك نجزى الظالمين) صدق الله العلى العظيم

خلاصة سورة المائدة

انفردت هذه السورة بعدة مسائل فى أصول الدين وفروعه و بتفصيل عدة أحكام أجملت فى غيرها إجمالا ، وأكثرها فى بيان شئون أهل الكتاب ومحاجتهم ونحن نذكر لقاريء تفسيرنا بخلاصتها مراعين مناسبة بعض المسائل لبعض لا على ترتيب ورودها فى السورة ، وجعلنا ذلك على قسمين :

﴿ القسم الأول ما هو من قبيل الأصول والقواعد الاعتقادية أو العملية ﴾

(١) أهم الأصول التى انفردت بها السورة ، بيان إكمال الله تعالى للمؤمنين دينهم الذى ارتضى لهم بالقرآن ، و إتمام نعمته عليهم بالإسلام (راجع ص ١٥٤ — ١٦٧ ج ٦)

(٢) النهى عن سؤال النبى ﷺ عن أشياء من شأنها أن تسوء المؤمنين إذا أبديت لهم لما فيها من زيادة التكاليف مثلا (راجع ص ١٢٥ـ٢٠٩ ج ٧)

وقد علم من الآيات التى نزلت فى هاتين المسألتين المتلازمتين أن كل حكم دينى من اعتقاد أو عبادة أو حلال أو حرام لم يدل عليه النص دلالة صريحة ولم تمض به السنة العملية من عهد النبى ﷺ فليس من الدين الذى هو حجة الله على كل من بلغتهم دعوة الرسول ، بحيث يطالبون به فى الدنيا و يسئلون عنه فى الآخرة ، كما فصلنا ذلك فى تفسيرهما مع بيان الفرق بين الأحكام الدينية والدنيوية . وأما مادل

عليه الكتاب أو السنة دلالة غير صريحة ـ ومنه أكثر مااختلف أئمة العلم فى دلالته ـ فهو حجة على من فهم منه الحكم لا على كل أحد كما بيناه فى تفسير آية تحريم الخمر

(٣) بيان أن هذا الدين الكامل مبني على العلم اليقيني فى الاعتقاد والهداية فى الأخلاق والأعمال ، وأن التقليد باطل لايقبله الله تعالى ، كما هو صريح الآية ١٠٧ (راجع ص ٢٠٥ ج ٧) وتقدم مثلها فى سورة البقرة .

(٤) بيان أن أصول الدين الإلهى على ألسنة الرسل كلهم هى الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح ، فمن أقامها كما أمرت الرسل من أية ملة ـ من ملل الرسل كاليهود والنصارى والصابئين ـ فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم فى الآخرة ولا هم يحزنون (ص ٤٧٦ج ٦) وتقدم مثل ذلك فى سورة البقرة .

(٥) وحدة الدين واختلاف شرائع الأنبياء ومناهجهم فيه .

(٦) هيمنة القرآن على الكتب الإلهية (ص٤١٠ج ٦)

(٧) بيان عموم بعثة النبي ﷺ وأمره بالتبليغ العام وكونه لا يكلف من حيث كونه رسولا إلا التبليغ. وإن من حجج رسالته أنه بين لأهل الكتاب كثيراً مما كانوا يخفون من كتبهم وهو قسمان (أحدهما) ماضاع منه قبل بعثة النبي ﷺ بناء على الأصل المبين فى هذه السورة وهو أنهم نسوا حظا عظيما مما ذكرهم الله به بإنزاله فيها (وثانيهما) ما كانوا يكتمونه من الأحكام اتباعاً لأهوائهم مع وجوده فى الكتاب كحكم رجم الزانى ، وقد بينا كلا من القسمين فى موضعه من هذه السورة ولولا أن محمداً الأمى مرسل من عند الله لما علم شيئا من هذا ولا ذاك

(٨) عصمة الرسول ﷺ من الناس أن يضروه أو يقدروا على صده عن تبليغ رسالة ربه ، وهذا من دلائل نبوته ﷺ أيضا ، فكم حاولوا قتله فأعياهم وأعجزهم (ص ٤٧٣ ج ٦)

(٩) بيان أن الله أوجب على المؤمنين إصلاح أنفسهم أفرادها وجماعتها ، وأنه لايضرهم من ضل من الناس إذا هم استقاموا على صراط الهداية ، أى لا يضرهم ضلاله فى دنياهم لأن الله تعالى لايجعل له سبيلا عليهم ، ولا يضرهم فى أمر دينهم وآخرتهم لأن الله تعالى لم يكلفهم إكراه الناس على الهدى والحق ، ولا أن يخلقوا

لهم الهداية خلقا ، وإنما كلفهم أن يكونوا مهتدين فى أنفسهم بإقامة دين الله تعالى فى الأعمال الفردية والمصالح الاجتماعية ، ومنها الدعوة إلى الحق والخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

(١٠) تأكيد وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بما بينه الله تعالى من لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم وتعليله ذلك بأنهم كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه .

(١١) نفى الحرج من دين الإسلام (ص ٢٥٨ و ٢٦٩ ج ٦)

(١٢) تحريم الغلو فى الدين والتشدد فيه ولو بتحريم الطيبات وترك التمتع بها وتحريم الخبائث والاعتداء والإسراف فى الطيبات (ص٤٨٨ج٦و١٧-٣٢ج٧)

(١٣) قاعدة إباحة الاضطرار المحرم لذاته فيما يضطر اليه كالطعام ومنه أخذ الفقهاء قولهم : الضرورات تبيح المحظورات (راجع ص١٦٧ج ٦)

(١٤) قاعدة التفاوت بين الخبيث والطيب وكونهما لايستويان فى الحكم كما أنهما لايستويان فى أنفسهما وفيما يترتب عليهما. وهذا أصل عظيم من أصول التحليل والتحريم فى الطعام وغيره يدل على تعليل الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح .وعلى عدم استواء جزاء الخبيث والطيب من الناس عند الله عز وجل (ص١٢٢ج ٧) وما كان تعليل الأحكام و بيان حكمتها وفائدتها إلا لأجل توخيها ـ كأحكام الطهارة وتحريم الخمر والميسر و بعض الطعام وأحكام الوصية والشهادة و إقسام الشهداء اليمين وإنك لتجد الذين يجهلون ذلك لإعراضهم عن حكم القرآن وأسرار السنة قد جعلوا أمر الوضوء والغسل تعبديا محضا . لايستلزم النظافة فعلا ولا قصداً ، وزعموا أن تحريم الخمر تعبدى لايدل على تحريم كل مسكر بناء على رأيهم أن الخمر ما كان من عصير العنب خاصة ، فما القول فى فهمهم لسائر الأحكام ؟

(١٥) تحريم الاعتداء على قوم بسبب بغضهم وعداوتهم ، لأنه يجب على المؤمنين أن يلتزموا الحق والعدل ولا يكونوا كأهل السياسة المدنية (ص ١٢٨ و ٢٧٤ ج ٦)

(١٦) وجوب الشهادة بالقسط والحكم بالعدل والمساواة فيهما بين غير

المسلمين كالمسلمين ولو للأعداء على الأصدقاء ، وتأكيد وجوب العدل فى سائر الأحكام والأعمال (ص ٢٧٦ و٢٨٣ و٣٩٤ و٤١٢ و٤٢٠ ج ٦)

(١٧) الأمر المطلق العام فى أول السورة بالوفاء بالعقود التى يتعاقد الناس عليها فى جميع معاملاتهم الدنيوية من شخصية ومدنية . وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الاسلامية ، وهى أن الله تعالى وكل أمر العقود التى يتعاملون بها إلى عرفهم ومواضعاتهم، لأنها من مصالحهم التى تختلف باختلاف الأحوال، فلم يقيدهم فى أحكامها وشروطها بقيود دائمة إلا ما أوجبه الشرع مما لا يختلف باختلاف الأحوال والعرف ، كتحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا والقمار ، فكل عقد يتعاقد عليه الناس لم يحل حراما ولم يحرم حلالا مما ثبت بالنص ولو اقتضاء فهو جائز

(١٨) إيجاب التعاون على البر والتقوى، ومنه تأليف الجماعات الخيرية والعلمية وتحريم التعاون على الاثم والعدوان

(١٩) بيان أن الله تعالى جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس فى أمر دينهم ودنياهم ، فهو جعل تكوينى باعتبار وشرعى باعتبار آخر ، وهو يدل على علمه الواسع المحيط بالأشياء والحكم والمصالح والمنافع

(٢٠) النهى عن موالاة المؤمنين للكافرين و بيان أن من آيات النفاق ومرض القلب المسارعة فى موالاتهم من دون المؤمنين خوفا أن تدور الدائرة على المؤمنين فتكون لهم يد عند أعدائهم يستفيدون بها منهم (ص ٤٢٣ و٤٤٤ ج ٦)

(٢١) تفصيل أحكام الوضوء والغسل والتيمم مع بيان أن الله تعالى يريد أن يطهر الناس و يزكيهم بما شرعه لهم من أحكام الطهارة وغيرها . وشمول الطهارة فى آية الوضوء لطهارة الظاهر والباطن .وهذا يدل على أن أحكام الطهارة كلها معقولة المعنى كما أشرنا اليه فى المسألة الرابعة عشرة ، فيجب أن يتحرى بأداء ما ورد به الشرع ما تتحقق به الحكمة منه . و يدل على أن الوسوسة فى الطهارة مذمومة مخالفة لنص الشرع ومقصده

(٢٢) تفصيل أحكام حلال الطعام وحرامه و بيان ما حرم منه لكونه خبيثا فى ذاته كالميتة وما فى معناها والخنزير وما حرم لسبب دينى كالذى يذبح للأصنام.

(٢٣) تحريم الخمر وهو كل مسكر ، والميسر وهو القمار ، ومنه مايسمى فى عرف الناس اليوم بالمضاربات

(٢٤) أحكام محرمات الإحرام

(٢٥) تفصيل أحكام الصيد للحرم وغيرهم فى أوائل السورة وأواخرها

(٢٦) حدود المحاربين الذين يفسدون فى الأرض ، و يخرجون على أئمة العدل ، وحد السرقة ومايتعلق بالحد كسقوطه بالتوبة بشرطه

(٢٧) أحكام الأيمان وكفارتها وأيمان الأمناء والشهود

(٢٨) تأكيد أمر الوصية قبل الموت وأحكام الشهادة على الوصية وفى قضاياها وشهادة غير المسلم على المسلم ، والفرق بين الشهادة والإشهاد ، و إننا بعد الإطالة فى تفسير الآيات فى الوصية والشهادة فيها لخصنا مسائلها فى ١٥ مسألة

(٢٩) الأمر بالتقوى فى عدة آيات من هذه السورة تدخل فى جمع الكثرة . لأن صلاح أمور الدنيا والدين يتوقف على التزامهـا ، و إنما يرجى بتكرار الأمر بها فى كل سياق بحسبه

(٣٠) بيان تفويض أمر الجزاء فى الآخرة إلى الله تعالى وحده كما حكاه سبحانه من قول المسيح فى ذلك اليوم مقرونا بتعليله ودليله ، وكون النافع فى ذلك اليوم هو الصدق فى الظاهر والباطن . جعلنا الله من أهله

﴿ القسم الثانى ﴾

(ماورد من الأخبار والحجاج والأحكام فى شأن أهل الكتاب)

من الآيات فى هذا القسم مانزل فى شأن أهل الكتاب عامة ومنه ماهو فى أحد الفريقين خاصة . فمن المشترك : وصفهم بالغلو فى دينهم المستلزم للتعصب الضار ، و باتباعهم أهواء من ضل قبلهم من الوثنيين وغيرهم ، و بالغرور فى دينهم وزعمهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، و بأنهم مع ذلك نقضوا ميثاق ربهم ونسـوا حظا عظيما مما ذكرهم الله به على ألسنة أنبيائهم . ولم يقيموا التوراة والإنجيل كما أوجب الله عليهم وقد فند دعواهم أنهم أبناؤه وأحباؤه بما يأتى ذكره قريبا و بين الله لهم حقيقة الأمر

وهى أنهم بشر ممن خلق الله ، لامزية لهم على سائر البشر فى أنفسهم وذواتهم ، لأن البشر انما يمتاز بعضهم على بعض بالعلوم الصحيحة والأخلاق الكريمة والأعمال الصالحة ، لا بالنسب والانتماء الى الأنبياء والصالحين وان كانوا مخالفين لهم فى هدايتهم

وذكر من جزائهم على سوء أعمالهم فى الدنيا إلقاء العداوة والبغضاء بينهم ، وأنه يعذبهم فى الدنيا بذنوبهم الشخصية والقومية كغيرهم ، وان ذلك يدحض دعواهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ودعاهم كافة الى الاسلام ، والايمان بخاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، الذى بين لهم حقيقة دينهم الذى كان عليه سلفهم ، ودحض مازادوا فيه بالبرهان ، و بين بعض ما كانوا يخفون أو يجهلون منه أحسن بيان

ووصف التوراة والانجيل أحسن وصف . وذكر من أخبار التوراة قصة ابنى آدم بالحق ، ومن أحكامها عقوبات القتل واتلاف الأعضاء والجروح، ومن أخبار الانجيل والمسيح ماهو حجة على الفريقين ، و بين أن الكتابين أنزلا نوراً وهدى للناس ، وأنهم لو كانوا أقاموهما لكانوا فى أحسن حال ، ولسارعوا الى الايمان بما أنزله الله على خاتم رسله مصدقا لأصلهما ، ومبيناً لما طرأ عليهما ، ومكملا لدين الأنبياء جميعا ، على سنة الله فى النشوء والارتقاء ، التى هى أظهر فى البشر منها فى سائر الأشياء ، ولكنهم اتخذوا الاسلام هزواً ولعباً فى جملته وفى صلاته ، ووالوا عليه المناصبين له من أعدائه ، فنهى الله المؤمنين عن موالاتهم

ومما جاء فى اليهود خاصة نعياً عليهم و بيانا لسوء حالهم — أنهم نقضوا ميثاق الله الذى أخذه عليهم فى كتابهم ونسوا حظا عظيما مما ذكروا به ، وحرفوا الكلم عن مواضعه ، وتركوا الحكم بالتوراة وأخفوا بعض أحكامها ،وحكموا الرسول ولم يرضوا بحكمه الموافق لها ، وان من صفاتهم الغالبة عليهم قساوة القلب، والخيانة والمكر والكذب وقول الاثم ، والمبالغة فى سماع الكذب وأكل السحت، والسعى بالفساد فى الأرض ، وفى ايقاد نار الفتن والحرب . وانهم كانوا يقتلون الأنبياء والرسل بغير حق. وتمردوا على موسى اذ أمرهم بدخول الأرض المقدسة وقتال الجبارين فعاقبهم الله بالتيه فى الأرض ، وانهم كانوا أشد الناس عداوة للمؤمنين، حتى أنهم يوالون عليهم المشركين ، بسبب ماورثوه من تلك الصفات عن الغابرين . وذكر أنه عاقبهم على

ذلك كله باللعن على ألسنة الرسل ، وبالغضب والمسخ . وهذه الصفات التي غلبت عليهم فى زمن البعثة وقبله تثبتها تواريخهم وتواريخ غيرهم، ومن المعلوم أنها لم تكن عامة فيهم ولا شاملة لجميع أفرادهم ، فقد أنصفهم الحكم العدل فى هذه السورة وغيرها بالحكم على الكثير منهم أو على أكثرهم . ومنه قوله فى هذه السورة (منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون) و بينا فى هذا الموضوع ما كان بعد النبي ﷺ من مساعدة اليهود للمسلمين فى الشام والاندلس لعد لهم فيهم على النصارى الظالمين لهم

ومما جاء فى النصارى خاصة أنهم نسوا ـ كاليهود ـ حظا مما ذكروا به ، وأنهم قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، وقالوا إن الله ثالث ثلاثة ، ورد عليهم هذه العقيدة بالأدلة العقلية ، وببراءة المسيح منها ومن منتحليها يوم القيامة ، و بين لهم حقيقة المسيح وأنه عبد الله ورسوله وروح منه ، وما أيده به من الآيات ، وحال حواريه وتلاميذه فى الايمان ؛ و بين أنهم أقرب الناس مودة للمؤمنين ، (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون) فليراجع تفسير ذلك فى أول الجزء السابع

وجملة الآيات الواردة فى أهل الكتاب تشهد لنفسها أنها من عند الله تعالى لا من عند محمد بن عبد الله العربي الأمي الذى لم يقرأ شيئاً من تلك الكتب ، على أن تلك الآيات ليست موافقة لها ولهم موافقة الناقل المنقول عنه ، وانما هى فوق ذلك حكم لهم وعليهم وفيهم وفى كتبهم حكم المهيمن السميع العليم

أحكام السورة الخاصة بأهل الكتاب

لو كان هذا القرآن من وضع البشر لشرع معاملة أهل الكتاب الموصوفين بما ذكر ـ ولاسيما الذين ناصبوا الاسلام العداء عند ظهوره ـ بأشد الأحكام وأقساها. ولكنه تنزيل من حكيم حميد ، أمر فى هذه السورة بمعاملتهم بالعدل، والحكم بينهم بالقسط ، وحكم بحل مؤاكلتهم ، وتزوج نسائهم ، وقبول شهادتهم ، والعفو والصفح عنهم ، وهذه الأحكام التى شرعت هذه المعاملة الفضلى لهم نزلت بعد إظهار اليهود للنبي ﷺ والمؤمنين منتهى العداوة والغدر ، و بعد أن ناصبوه مع المشركين الحرب ، وهى تتضمن تأليف قلوبهم ، واكتساب مودتهم (راجع ص ١٩٥ ج ٦)

وقد ختم الله تعالى السورة بذكر الجزاء فى الآخرة بما يناسب أحكامها كلها ،

كما بيناه فى تفسير آخر آية منها .

روى أحمد والنسائى والحاكم وصححه والبيهقى فى سننه و بعض رواة التفسير عن جبير بن نفير قال « حججت فدخلت على عائشة فقالت لى : ياجبير تقرأ المائدة؟ قلت نعم . فقالت : أما إنها آخر سورة نزلت ، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه ، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه . وروى أحمد والترمذى وحسنه والحاكم وصححه والبيهقى فى سننه عن عبد الله بن عمرو قال « آخر سورة نزلت سورة المائدة والفتح وقد تقدم فى آخر تفسير سورة النساء بعض ماورد فى آخر مانزل من القرآن من السور برمتها ومن الآيات ، وكان كل يروى ماوصل اليه علمه ، والله أعلم .

﴿تم تفسير سورة المائدة﴾

﴿يقول محمد رشيد مؤلف هذا التفسير قد وفقنى الله تعالى لاتمام تفسير هذه السورة فى أوائل شهر ربيع الآخر سنة ١٣٣٤ وكنت بدأت بتفسيرها فى مثل هذا الشهر من سنة ١٣٣١ وسبب هذا البطء أنى أكتب التفسير لينشر فى مجلة المنار فتارة أفسر فى الجزء منه بضع آيات ، وتارة أفسر آية واحدة فى عدة أجزاء وقد يمر شهر أو أكثر ولا أكتب فى التفسير شيئا ، وأسأل الله تعالى أن يوفقنى لاتمام هذا التفسير بمنع العوائق والمباركة فى الوقت وأن يؤيدنى فيه بروح من عنده﴾

﴿سورة الانعام - ٦﴾

(وهى السورة السادسة ، وآياتها ١٦٥ عند القراء الكوفيين ، وعليه مصحف الحكومة المصرية وفلوجل - و ١٦٦ عند البصريين والشاميين و ١٦٧ عند الحجازيين)

هى مكية - قيل : إلا آية واحدة هى قوله تعالى « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » فانها مدنية رواه ابن المنذر عن أبي جحيفة - وقيل إلا آيتين نزلتا فى المدينة فى رجل من اليهود قال : ما أنزل الله على بشر من شىء ، فنزل فيهم « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء » الآيتين - رواه أبو الشيخ عن

الكلبي وسفيان - وقيل هما (قل تعالوا أتل ماحرم ربكم) الخ الآيتين ، رواه اسحق بن راهويه فى مسنده عن شهر بن حوشب ، وما قبله أقوى من جهة معنى الآيتين ، فانه فى محاجة اليهود الذين كانوا فى المدينة ، وأما (قل تعالوا) الآيتين فمناهما من موضوع السور المكية ، وهما متصلتان بما بعدها ، وقيل : إن الآية الثالثة بعدها مدنية أيضاً ، كما رواه ابن النحاس عن ابن عباس وسيأتى قريبا - وقيل الاست آيات (وما قدروا الله حق قدره) إلى آخر الآيتين بعدها و (قل تعالوا) إلى آخر الآيتين بعدها : وهذا جمع بين الأقوال السابقة كلها .

وقال السيوطى فى الاتقان : قال ابن الحصار : استثنى منها تسع آيات ولا يصح به نقل ، خصوصا مع ماقد ورد أنها نزلت جملة (قلت) قد صح النقل عن ابن عباس باستثناء (قل تعالوا) الآيات الثلاث كما تقدم . والبواقى (وما قدروا الله حق قدره) لما أخرجه ابن أبي حاتم أنها نزلت فى مالك بن الصيف ، وقوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) الآيتين - نزلتا فى مسيلمة . وقوله (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) وقوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) اه

أقول : قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أو قبله فتذكر للاستشهاد أو الاحتجاج بها فى الواقعة منها ، فيظن من سمعها حينئذ من الصحابة ولم يكن سمعها من قبل أنها نزلت فى تلك الواقعة . وكثيرا ما كان يقول الصحابى إن آية كذا نزلت فى كذا - وهو يريد أنها نزلت فى إثبات هذا الأمر أو حكمه أو دالة عليه فيظن الراوى عنه أنها نزلت عند حدوث ذلك الأمر ، والصحابى لا يريد ذلك . وقد نقل السيوطى هذا المعنى عن ابن تيمية والزركشى ، والتحقيق أن مثل هذا يعد من التفسير لا من الحديث المسند . ولما كان وجود آيات مدنية فى سورة مكية أو آيات مكية فى سورة مدنية خلاف الأصل ، فالمختار عدم قبول القول به إلا إذا ثبت برواية صحيحة السند صريحة المتن سالمة من المعارضة والاحتمال ، وإننا لم نرهم صححوا مما رووه من الاستثناء إلا رواية ابن عباس فى استثناء ثلاث آيات هن من موضوع السور المكية ولعلهم لو ذكروا لنا الرواية بنصها لما وجدنا فيها حجة على ماقالوا .

وأما ماروى فى نزول الأنعام جملة واحدة فقد أخرجه غير واحد من المحدثين

عن غير واحد من الصحابة والتابعين - ففي الاتقان أنه أخرجه أبو عبيد والطبراني عن ابن عباس ، والطبراني من طريق يوسف بن عطية - وهو متروك - عن ابن عمر مرفوعا وعن مجاهد وعطاء ، وفي كل رواية من هذه الروايات أنها نزلت يشيعها سبعون ألف ملك إلا أثر مجاهد فانه قال فيه خمسمائة ملك . قال السيوطي : فهذه شواهد يقوى بعضها بعضا ، ثم نقل عن ابن صلاح أنه روى ذلك من طريق أبي ابن كعب بسند ضعيف وقال : ولم نر له إسناداً صحيحاً وقد روى ما يخالفه . فروى أنها لم تنزل جملة بل نزلت آيات منها بالمدينة اختلفوا في عددها فقيل ثلاث وقيل ست وقيل غير ذلك اه . وعزاه في الدر المنثور إلى آخرين أخرجوه أيضا عمن ذكر وعن أنس وأبي بن كعب مرفوعا وعن ابن مسعود وأسماء بنت يزيد وأبي جحيفة وعلي المرتضى فكثرة الروايات في مسألة لا مجال فيها للرأي فتكون اجتهادية ولا للهوى فتكون موضوعة ولا لغلط الرواة فتكون معلولة - لا بد أن يكون لها أصل صحيح

ونقول : انه لم يرو أحد أنها لم تنزل جملة واحدة بهذا اللفظ المناقض لتلك الروايات المصرحة بنزولها جملة واحدة كحديث ابن عمر « نزلت على سورة الأنعام جملة واحدة يشيعها سبعون ألف ملك » وانما مراد ابن الصلاح بذلك ما روى من استثناء بعض الآيات ، وقد علمت أنه ليس فيه نص صحيح صريح يدل على ذلك فرواية نزولها جملة واحدة أرجح بموافقتها للأصل وبكونها مثبتة وروايات الاستثناء نافية والمثبت مقدم على النافي ، وقد جمع بينهما من قال انها نزلت جملة واحدة واستثنى كابن عباس (والاستثناء معيار العموم) و إذا كان ما صححه السيوطي من استثناء ثلاث آيات عن ابن عباس هو ما رواه ابن النحاس عنه في ناسخه فقد انحل الاشكال فان نص عبارته : سورة الأنعام نزلت بمكة جملة واحدة فهي مكية إلا ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة (قل تعالوا أتلُ) إلى تمام الآيات الثلاث اه فقد صح بهذه الرواية إذاً أن هذه السورة الطويلة نزلت جملة واحدة ، وهذا نص توقيفي عرف أصله المرفوع فهو لا يحتمل التأويل ، على أن استثناء الآيات الثلاث فيه يحتمل التأويل كما تقدم ، وابن عباس لم يكن بمكة ممن يحفظ القرآن ويروى الحديث ، فانه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين أو خمس ، و إنما روى

ذلك عن غيره فيحتمل أن يكون الاستثناء من رأيه أو رأى من روى هو عنه وان يكون مرويا عنه بالمعنى ويكون بعض الرواة هو الذى عبر بالاستثناء وإذا كان هذا الاستثناء صحيحا فقصاراه أن السورة بعد أن أنزلت جملة واحدة ألحق بها ثلاث آيات مما نزل بالمدينة ، فبطل بذلك ماقديتوهم من كلام ابن الصلاح وما يظنه كثير من الناس من أنه لم ينزل شيء من السور الطول ولا سور المئين جملة واحدة لأن ما اشتهر نزوله جملة واحـدة غير هذه السورة كله من المفصل (وسور المفصل من ق أو الحجرات إلى آخر المصحف فى الأشهر) وقد روى أبو هريرة ما يدل على أن قوله تعالى (وأنذر عشيرتك الأقربين) نزل بالمدينة وقد ثبت عن ابن عباس أنه نزل بمكة ، وأنه لما جمع النبي ﷺ بطون قريش وأنذرهم عملا بالآية قال له أبو لهب : تبت يداك سائر اليوم ألهذا دعوتنا ؟ فأنزل الله عز وجل (تبت يدا أبي لهب) السورة ، وانما يروى ابن عباس وأبو هريرة مثل هذا مرسلا إذ لم يكن لها رواية مرفوعة إلا بعد الهجرة بسنين ، وقد صرح الحافظ ابن حجر فى الفتح بأن روايتهما لنزول آية (وأنذر عشيرتك) مرسلة وكلتاهما فى البخارى

وقد مال السـيد الآلوسى فى روح المعانى إلى القول بضعف ماورد فى نزول الأنعام جملة واحدة ونقل عن الإمام حكاية الاتفاق على القول بنزولهـا جملة وأنه استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يقال حينئذ فى كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الأمر الفلانى ، مع أنهم يقولونه ؟ ثم أشار إلى ضعف حكاية الامام الاتفاق

ويمكن أن يدفع الاشكال (أولا) بأنه لم يقل أحد بأن لـكل آية من آيات هذه السورة سبباً وإنما قيل ذلك فى زهاء عشر من آياتها (وثانيا) أن ما قيل فى أسباب نزول تلك الآيات بعضه لا يصح والبعض الآخر لا يدل على نزول تلك الآيات متفرقة ، وإنما قالوا إن آية كذا نزلت فى كذا أو فى قول المشركين كيت وكيت ، وهذا هو الأكثر فاذا صح كان معناه أن تلك الآيات نزلت بعد تلك الوقائع والأقوال مبينة حكم الله فيها وهذا لا ينافى نزولها دالة على ذلك فى ضمن السورة

وقال الإمام الرازى فى أول تفسيره لهذه السورة قال الأصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة ـ أحدها أنها نزلت دفعة واحدة ، والثانى أنهـا

شيعها سبعون ألفا من الملائكة . والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين ، وذلك يدل على أن علم الأصول فى غاية الجلالة والرفعة ، وأيضا فانزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل ، وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لا على التراخى . اه

ومراده بالأصول عقائد الدين وإنما يجب تعلمها على طريقة القرآن لا على طريقة المتكلمين وفلاسفة اليونان . ولم يذكر فى الكلام عن السورة فى أوائلها ما نقله عن الآلوسى فلعله ذكره فى أثناء تفسير السورة ، فان لقب « الامام » إذا أطلق فى كتب من بعد الرازى من المفسرين والمتكلمين والأصوليين والمنطقيين فانما ينصرف اليه وفى فتح البيان: قال القرطبى: قال العلماء هذه السورة أصل فى محاجة المشركين وغيرهم من المبتدعين ومن كذب بالبعث والنشور وهذا يقتضى إنزالها جملة واحدة لأنها فى معنى واحد من الحجة وإن تصرف ذلك بوجوه كثيرة وعليها بنى المتكلمون أصول الدين اه

مناسبة هذه السورة لما قبلها

من نظر ترتيب السور كلها فى المصحف يرى أنه قد روعى فى ترتيبها الطول والتوسط والقصر فى الجملة ، ومن حكمته أن فى ذلك عونا على تلاوته وحفظه ، فالناس يبدءون بقراءته من أوله فيكون الانتقال من السبع الطول إلى المئين فالمثانى فالمفصل[1] أنفى للملل وأدعى إلى النشاط ، ويبدءون بحفظه من آخره لأن ذلك أسهل على الأطفال ، ولكن فى كل قسم من الطول والمئين والمفصل تقديما لسور قصيرة على سور أطول منها ، ومن حكمة ذلك أنه قد روعى التناسب فى معانى السور ، مع التناسب فى السور ، أى مقدار الطول والقصر .

---

(١) قالوا إن السبع الطول أولها البقرة وآخرها التوبة ، وإن سور المئين ما كانت آياتها أكثر من مائة أو قريبا منها والمثانى ما كانت آياتها أقل من مائة مما قبل المفصل سميت مثانى لأنها ثانية المئين أو لأنها تثنى وتعاد كثيراً فى التلاوة ـ وسميت الفاتحة المثانى لهذا المعنى أيضاً وسمى المفصل مفصلا لكثرة الفصل بين سوره وتقدم تحديده

وقد تقدم هذه السورة أربع السور الطولى ، وهى بعد الفاتحة التى لا يراعى مناسبتها لما بعدها وحده ، إذ هى فاتحة القرآن كله ، وهذه السور الأربع مدنية وبينها من التناسب فى الترتيب ما بيناه . وقد جاء بعدهن سورتا الأنعام والأعراف المكيتان و بعدهما سورتا الأنفال والتوبة المدنيتان ، و يقعان فى أوائل الربع الثانى من القرآن وما بعدها من سور النصف الأول من القرآن كله مكى ، وسور الربع الثالث كلها مكية أيضا إلا سورة النور ، فانها مدنية و إلا سورة الحج فهى مختلف فيها والتحقيق إنها مختلطة . وأما الربع الرابع فهو مختلط وأكثره سور المفصل التى تقرأ كثيراً فى الصلاة فينبغى بيان مناسبة جعل سورتى الأنعام والأعراف بعد الأربع المدنية الأولى وقبل السورتين المدنيتين اللتين بعدهما ثم مناسبة الأنعام للمائدة خاصة :

سورة البقرة أجمع سور القرآن لأصول الاسلام وفروعه ففيها بيان التوحيد والبعث والرسالة العامة والخاصة وأركان الاسلام العملية ، و بيان الخلق والتكوين و بيان أحوال أهل الكتاب والمشركين والمنافقين فى دعوة القرآن ، ومحاجة الجميع و بيان أحكام المعاملات المالية والقتال والزوجية ، والسور الطول التى بعدها متممة لما فيها فالثلاث الأولى منها مفصلة لكل ما يتعلق بأهل الكتاب ، ولكن البقرة أطالت فى محاجة اليهود خاصة ، وسورة آل عمران أطالت فى محاجة النصارى فى نصها الأول ، وسورة النساء حاجتهم فى أواخرها ، واشتملت فى أثنائها على بيان شؤون المنافقين مما أجمل فى سورة البقرة ، ثم أتمت سورة المائدة محاجة اليهود والنصارى فيما يشتركان فيه وفيما ينفرد كل منهما به . ولما كان أمر العقائد هو الأهم المقدم فى الدين ، وكان شأن أهل الكتاب فيه أعظم من شأن المشركين ، قدمت السور المشتملة على محاجتهم بالتفصيل ، وناسب أن يجىء بعدها ما فيه محاجة المشركين بالتفصيل وتلك سورة الأنعام لم تستوف ذلك سورة مثلها ، فهى متممة لشرح ما فى سورة البقرة مما يتعلق بالعقائد ، وجاءت سورة الأعراف بعدها متممة لما فيها ومبينة لسنن الله تعالى فى الأنبياء المرسلين وشؤون أممهم معهم وهى حجة على المشركين وأهل الكتاب جميعاً ولكن سورة الأنعام فصلت الكلام فى إبراهيم الذى ينتمى اليه العرب وأهل الكتاب فى النسب والدين ، وسورة الأعراف فصلت الكلام فى موسى الذى ينتمى اليه أهل

الكتاب ويتبع شريعته جميع أنبيائهم حتى عيسى المسيح عليهم الصلاة والسلام

ولما تم بهذه الصورة تفصيل ما أجمل فى سورة البقرة من العقائد فى الالهيات والنبوات والبعث ناسب أن يذكر بعدها ما يتم ما أجمل فيها من الاحكام ولا سيما أحكام القتال والمنافقين ، وكان قد فصل بعض التفصيل فى سورة النساء ، فكانت سورة الأنفال والتوبة هما المفصلتين لذلك وبهما يتم ثلث القرآن

وقد علم بما شرحناه أن ركن المناسبة الأعظم بين سورتى المائدة والأنعام أن المائدة معظمها فى محاجة أهل الكتاب ، والانعام معظمها بل كلها فى محاجة المشركين ، ومن التناسب بينهما فى الأحكام أن سورة الأنعام قد ذكرت أحكام الأطعمة المحرمة فى دين الله والذبائح بالإجمال ، وسورة المائدة ذكرت ذلك بالتفصيل وهى قد أنزلت أخيراً كما هو معلوم — ومن التفصيل فى هذه المسألة ما فى سورة الأنعام من الكلام على محرمات الطعام عند المشركين ، وما فى المائدة من الكلام على طعام أهل الكتاب

هذا ما أراه من وجوه التناسب فى الكليات بين هذه السورة التى شرعت فى تفسيرها وبين ما قبلها مباشرة وما قبلها وما بعدها مطلقا . ثم رجعت إلى ما ذكر فى كتب التفسير من ذلك دون تصفح آيات السورة فرأيت فى روح المعاني ما نصه:

«ووجه مناسبتها لآخر المائدة على ما قاله بعض الفضلاء أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه (وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) وقال الجلال السيوطى فى وجه المناسبة إنه تعالى لما ذكر فى آخر المائدة (لله ملك السموات والارض وما فيهن) على سبيل الاجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله ، فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض ، وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن ، ثم ذكر عز اسمه أنه خلق النوع الانسانى وقضى له أجلا وجعل له أجلا آخر للبعث ، وأنه جل جلاله منشىء القرون قرنا بعد قرن ، ثم قال تعالى (قل لمن ما فى السموات) الخ فأثبت له ملك جميع المظروفات لظرف المكان ، ثم قال عز من قائل (وله ما سكن فى الليل والنهار) فأثبت أنه جل وعلا ملك جميع المظروفات

لظرف الزمان ، ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطير ، ثم خلق النوم واليقظة والموت ، ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الانشاء والخلق لمافيهن من النيرين والنجوم وفلق الإصباح وفلق الحب والنوى وإنزال الماء وإخراج النبات والثمار بأنواعها وإنشاء جنات معروشات وغير معروشات إلى غير ذلك مما فيه تفصيل مافيهن « وذكر عليه الرحمة وجها آخر في المناسبة أيضاً وهو أنه سبحانه لما ذكر في سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الخ وذكر جل شأنه بعده (ما جعل الله من بحيرة) الخ فأخبر عن الكفار أنهم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عز شأنه ، وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعهم وكان ذكر ذلك على سبيل الإيجاز - ساق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأتى به على الوجه الأبين والنمط الأكمل ، ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وناقضهم إلى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة ، فكانت هذه السورة شرحا لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الاجمال وتفصيلا و بسطا و إتماما واطنابا ، وافتتحت بذكر الخلق والملك لأن الخالق المالك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته إباحة ومنعا وتحريما وتحليلا ، فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه .

« ولهذه السورة أيضاً اعتلاق من وجه بالفاتحة لشرحها اجمال قوله تعالى (رب العالمين) وبالبقرة لشرحها إجمال قوله سبحانه (الذي خلقكم والذين من قبلكم) وقوله عز اسمه (الذي خلق لكم ما في الارض جميعا) وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلا (والانعام والحرث) وقوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) الخ وبالنساء من جهة مافيها من بدء الخلق والتقبيح لما حرموه على أزواجهم وقتل البنات ، وبالمائدة من حيث اشتمالها على الاطعمة بأنواعها .

« وقد يقال : إنه لما كان قطب هذه السورة دائراً على إثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو إسحاق الاسفرايني : أن في سورة الانعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث إن فيها إبطال ألوهية عيسى عليه الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وافترائهم الباطل

« هذا ــ ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى مما تفوت الحصر ، ولا يحيط بها نطاق العد ، إلا أنها ترجع إجمالا إلى إيجاد و إبقاء في النشأة الاولى و إيجاد و إبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع وفي الانعام إلى الايجاد الاول وفي الكهف إلى الابقاء الاول وفي سبأ إلى الايجاد الثاني وفي فاطر إلى الابقاء الثاني ــ ابتدئت هذه الخمس بالتحميد ، ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتتحة بالتحميد » اهـ وستعلم ما فيه

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ، ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (٢) هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ، ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ، ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ (٣) وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ

افتتح الله كتابه بالحمد ، ثم افتتح به أربع سور مكيات أخرى مشتملة كل منها على دعوة الاسلام ومحاجة المشركين فيها ، الاولى الانعام وهي آخر سورة كاملة في الربع الاول من القرآن ، والثانية الكهف وهي مشتركة بين آخر الربع الثاني وأول الربع الثالث ، والثالثة والرابعة وسبأ وفاطر ، وهما آخر الربع الثالث ، وليس في الربع الرابع سورة مفتتحة بالحمد . وقد قرن الحمد في الاولى بخلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، وفي الثانية بانزال القرآن على عبده الكامل وكل منهما سمي نوراً بل هما أعظم أنوار الهداية . وفي الثالثة بخلق السموات والأرض و بحمده تعالى في الآخرة و بصفات الحكمة والخبرة والعلم بما ينزل من السماء وما يعرج

فيها - والرابعة بخلق السموات والارض وجعل الملائكة رسلا أولى أجنحة ووصفه بسعة القدرة ، والملائكة من الانوار الالهية التى تنزل من السماء والتى تعرج فيها . فظهر بها ان السور الثلاثة مفصلة لما أجمل فى الاولى (الانعام) مما حمد الله عليه كما انها مؤيدة لما فيها من إثبات التوحيد والرسالة والبعث

﴿الحمد لله الذى خلق السموت والارض وجعل الظلمات والنور﴾ الحمد هو الثناء الحسن والذكر بالجميل - كما تقدم شرحه فى سورة الفاتحة - واسناد الحمد إلى الله تعالى خبر منه تعالى على المختار ، والعبد يحكيه بالتلاوة مؤمنا به فيكون حامداً لمولاه ، ويذكره فى غير التلاوة انشاءً للحمد وتذكراً له ، ويجوز أن يكون الحمد هنا انشاءً منه تعالى وان انشاء الحمد بالجملة الخبرية جمع بين الخبر والانشاء ، أثنى سبحانه على نفسه بما علم به عبادة الثناء عليه ، فأثبت ان كل ثناء حسن فهو ثابت له بالاستحقاق وبما هو متصف به من الخلق والايجاد والاعداد والامداد . فذاته تعالى متصفة بجميع صفات الكمال وجوبا فالكمال الاعلى داخل فى مفهوم حقيقتها أو لازم بيِّن من لوازمه . وقد وصف تعالى نفسه فى مقام هذا الحمد بصفتين من صفاته الفعلية التى هى من موجبات الحمد له ، وهما خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور

أما خلق السموات والارض فمعناه ايجاد هذه العوالم العلوية التى نرى كثيراً منها فوقنا ، وهذا العالم الذى نعيش فيه ايجاداً مرتبا منظما . وقد تقدم القول فى معنى الخلق لغة وشرعا

وأما جعل الظلمات والنور فهو فى الحسيات بمعنى ايجادها لأن هذا هو معنى الجعل المتعدى إلى مفعول واحد ، وسيأتي بيان معناه فى المعنويات . قال الزمخشرى فى الكشاف : جعل يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله (وجعل الظلمات والنور) وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صيّر كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير وفى الجعل معنى التضمين كانشاء شىء من شىء ، أو تصيير شىء شيئا ، أو نقله من مكان إلى مكان ومن ذلك (وجعل منها زوجها) (وجعل الظلمات والنور) لأن الظلمات من الاجرام

المتكاثفة والنور من النار (وجعلنا لهم أزواجا)[1] (أجعل الآلهة إلها واحداً) اهـ وقد أخذه الرازي من غير عزو زاد عليه قوله : وإنما حسن لفظ الجعل هنا لأن النور والظلمة لما تعاقبا صار كل واحد منهما كأنما تولد من الآخر . اهـ وقال أبو السعود والجعل هو الانشاء والابداع كالخلق خلا أن ذلك مختص بالانشاء التكويني وفيه معنى التقدير والتسوية ، وهذا عام له ـ كما في الآية الكريمة . وللتشريعي أيضا كما في قوله تعالى (ماجعل الله من بحيرة) الآية . اهـ المراد منه ، وفيه كلام آخر فيما يلابس مفعوله من الظروف . وقد بينا في تفسير قوله تعالى (٥: ١٠٠ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس) أن الجعل فيها خلقي تكويني وأمري شرعي معا . وقد بين الراغب في مفرداته وجوه استعمال الجعل فكانت خمسة فليراجعها في مفرداته من شاء.

والظلمة الحالة التي يكون عليها كل مكان ليس فيه نور ، لا عدم النور ـ أي فقده ـ كما يوهمه كلام كثير من العلماء مع قولهم إن الظلمة هي الأصل كما سيأتي. قال الراغب: الظلمة عدم النور ، وقال : النور الضوء المنتشر الذي يعين على الابصار ، وقال : الضوء ما انتشر من الأجسام النيرة ، ويقال ضاءت النار وأضاءها غيرها . اهـ وفرق بعضهم بين الضياء والنور بما لامحل لذكره هنا . ولا يوجد شيء في العالم أظهر ولا أغنى عن التعريف من النور والضوء ، وحسبك أنه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من المبصرات ، فهو أعظم المظاهر الحسية للرب تبارك وتعالى . على أن بيان حقيقته العلمية من أعسر الأمور ، وكثيرا ماكان الخفاء من شدة الظهور ، وأقرب مانعرفه به للجمهور أن نقول : هو اشتعال يحدث في أجسام لطيفة منبثة في الهواء وفي الأجسام الكثيفة التي تستوقد بها النار .

والنور قسمان : حسي صوري وهو مايدرك بالبصر . ومعنوي عقلي أو روحي وهو مايدرك بالبصيرة ، وقد أطلقت كلمة النور في التنزيل على القرآن ، وعلى النبي ﷺ كما تقدم في سورتي النساء والمائدة .

وقد أفرد النور وجمعت الظلمة هنا وفي كل آية قوبل فيها بين النور والظلام سواء

---

(١) في الأصل : وجعلناكم أزواجا . ولا يوجد هذا اللفظ في القرآن ولكن فيه (وخلقناكم أزواجا) فصححناه بأقرب مايحتمله لأن الكلام في الجعل .

كان ذلك فى الحسى أو المعنوى ، بل لم يذكر النور فى القرآن إلا مفرداً والظلمة إلا جمعا ، وحكمة ذلك أن النور شيء واحد وإن تعددت مصادره ولكنه يكون قويا ويكون ضعيفا ، وأما الظلمة فهى تحدث بما يحجب النور من الأجسام غير النيرة وهى كثيرة جدا ، وكذلك النور المعنوى شيء واحد فى كل نوع من أنواعه أو جزئى من جزئياته ، ويقابل كلا منهما ظلمات متعددة ، فالحق واحد لا يتعدد والباطل الذى يقابله كثير ، والهدى واحد لا يتعدد والضلال الذى يقابله كثير ، مثال ذلك توحيد الله تعالى وما يقابله من التعطيل والشرك فى الالوهية بأنواعه والشرك فى الربوبية بأنواعه ـ وفضيلة العدل وما يقابلها من أنواع الظلم ، وقد بينا ذلك فى تفسير سورتى البقرة والمائدة

وقدمت الظلمات فى الذكر على النور لأن جنسها مقدم فى الوجود فقد وجدت مادة الكون وكانت دخانا مظلما — أو سديما كما يقول علماء الفلك — ثم تكونت الشموس بما حدث فيها من الاشتعال من شدة الحركة كما يقولون ، ويشير إليه أو يؤيده حديث عبدالله بن عمرو عند أحمد والترمذى «إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره ـ وفى رواية ثم ألقى عليهم من نوره ـ فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأه ضل» والظاهر أن هذا النور هو المعنوى من حيث إنه مشبه بالنور الحسى فى تكوينه. وأما حديث عائشة عند مسلم «خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم» فالظاهر أن النور فيه هو الحسى ، ولا يقتضى ذلك أن ترى الملائكة كما يرى النور فالفرق بين الشيء وما خلق منه أصله عظيم كما نراه فى أنفسنا . ويجوز أن يكونوا من نور غير هذا الذى نراه بأعيننا .

وسبق الظلمات المعنوية للنور المعنوى أظهر ، فان نور العلم والهداية كسبى فى البشر ، وما كان غير كسبى فى ذاته كالوحى فتلقيه كسبى وفهمه والعمل به كسبيان ، وظلمات الجهل والأهواء سابقة على هذا النور ، فالرسول لا يولد رسولا وإنما يؤتى الرسالة إذا بلغ أشده واستوى ، والعالم لا يولد عالما ولا الفاضل فاضلا « إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم » (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون)

وقد اختلف مفسرو السلف فى المراد من الظلمات والنور هنا فأخرج أبو الشيخ

عن ابن عباس « وجعل الظلمات والنور » قال الكفر والإيمان . وأخرج هو وغيره عن قتادة أنه قال فى الآية « خلق الله السموات قبل الأرض والظلمة قبل النور والجنة قبل النار » الخ وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن السدى قال الظلمات ظلمة الليل والنور نور النهار . وأخرج ابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد قال : نزلت هذه الآية فى الزنادقة . قالوا : إن الله لم يخلق الظلمة ولا الخنافس ولا العقارب ولا شيئا قبيحا وإنما خلق النور وكل شيء حسن ، فأنزل الله فيهم هذه الآية. وأخرج أبو الشيخ عنه أيضا أن قوله تعالى (خلق السموات والأرض) رد على الزنادقة المنكرين لوجود الله تعالى وقوله (وجعل الظلمات والنور) رد على المجوس الذين زعموا أن الظلمة والنور هما المدبران ـ وقوله (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) رد على مشركى العرب ومن دعا دون الله إلها

وجملة القول أن بعضهم قال بأن المراد بالظلمات هنا الظلمات الحسية وبالنور النور الحسى ، وبعضهم قال بما يقابل ذلك ، وفى القول الأول رد على المجوس أو الثنوية الذين زعموا أن للعالم ربين أحدهما النور وهو الخالق للخير والثانى الظلمة وهو خالق الشر . ويجوز الجمع بين إرادة الحسى والمعنوى من كل من اللفظين . وقال الواحدى : الأولى حمل اللفظين عليهما ـ واستشكله الرازى لأنه مبنى على القول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز ، والمختار عندنا جوازه وجواز استعمال المشترك فى معنييه أو معانيه إذا احتمل المقام ذلك بلا التباس كما هنا ، والتعبير بالجعل دون الخلق يلائم هذا فان الجعل يشمل الخلق والأمر ـ أى الشرع ـ كما تقدم فيفسر جعل كل نور بما يليق به ، فجعل الدين شرعه والقرآن انزاله والرسول إرساله والعلم والهدى تهيئة أسبابهما

وقدم ذكر خلق السموات على خلق الأرض لأنه أعظم وأشرف وقيل لأنها خلقت قبل الأرض كما ذكر عن قتادة آنفا والأول أظهر وفى الثانى خلاف معروف

﴿ ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة (الحمد لله) أو على جملة « خلق السموات والأرض » وقد عطفت بثم الدالة على بعد ما بين مدلولى المعطوف والمعطوف عليه، لإفادة استبعاد ما فعله الكافرون وكونه ضد ما كان يجب عليهم للاله الحقيق بجميع المحامد لكونه هو الخالق لجميع الكون العلوى والسفلى وما

فيه من الظلمات الحسية والمعنوية ، والهادى لما فيه من النور الذى يهتدى به الموفقون فى كل ظلمة منها ، كأنه قال : وهم مع ذلك يعدلون به غيره أى يجعلونه عدلا له ، أى عديلا مساويا له فى كونه يعبد و يدعى لكشف الضر وجلب النفع ، فهو بمعنى يشركون به و يتخذون له أنداداً ، وقيل يعدلون بأفعاله عنه و ينسبونها إلى غيره ممن لم يجعله سبباً لتلك الأفعال كالمعبودات التى ينسبون إليها ما ليس لها أدنى تأثير فيه ، وأدنى من هذا أن تنسب إلى الأسباب مع نسيان فضل الله الذى سخر لهم تلك الأسباب ، و إنما الواجب معرفة السبب والخالق الواضع للأسباب رحمة منه بالعباد ، وقيل معناه يعدلون عن الحق وهو التوحيد وما يستلزمه من حمد الخالق وشكره من قولهم : عدل عن الشىء عدولا إذا جار عنه وانحرف ، ومال إلى غيره وانصرف

﴿ هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون ﴾
هذا كلام مستأنف جاء على الالتفات عن وصف الخالق تعالى بما دل على حمده وتوحيده إلى خطاب المشركين الذين عدلوا به غيره فى العبادة ، يذكرهم به بما هو ألصق بهم من دلائل التوحيد والبعث ، وهو خلقهم من الطين وهو التراب الذى يخالطه الماء فيكون كالعجين ، وقد خلق الله آدم أبا البشر من الطين كما خلق أصول سائر الأحياء فى هذه الأرض إذ كانت حالتها مناسبة لحدوث التولد الذاتى ، بل خلق كل فرد من أفراد البشر من سلالة من طين ، فبنية الانسان مكونة من الغذاء ومنه ما فى رحم الأنثى من جراثيم النسل وما يلقحه من ماء الذكر ، فهو متولد من الدم والدم من الغذاء والغذاء من نبات الأرض أو من لحوم الحيوان المتولد من الأرض فرجع كل إلى النبات و إنما النبات من الطين . ومن تفكر فى هذا ظهر له ظهوراً جليا أن القادر عليه لا يعجزه أن يعيد هذا الخلق كما بدأه ، إذا هو أمات هذه الأحياء بعد انقضاء آجالها التى قضاها لها فى أجل آخر يضر به لهذه الإعادة بحسب علمه وحكمته

والأجل فى اللغة هو المدة المضروبة للشىء أى المقدار المحدود من الزمان وقضاء الأجل يطلق على الحكم به وضربه للشىء وعلى القيام بالشىء وفعله ، إذ أصل القضاء : فصل الأمر قولا كان ذلك أو فعلا — كما قال الراغب — مثال الأول : أن شعيبا عليه السلام قضى أجلا لخدمة موسى له ثمانى سنين وأجلا آخر

اختيار يا سنتين ، فهذا قضاء قولى ، وقد قضى موسى عليه السلام الأجل المضروب كما قال تعالى (فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله) الآية — وذلك قضاء فعلى . والقضاء قد يكون نفسيا ، كأن يضرب الانسان فى نفسه أجلا لعمل يعمله بأن يكون فى نهار أو ساعة من نهار ، و يعد هذا من القضاء القولى ، لأنه من متعلق الكلام النفسى — على أن الكلام إنما يكون على مقتضى العلم — وقد يقتضيه ويفصل فيه كتابة فالقضاء القولى يشمل الكلام النفسى وماهو مظهر له من لفظ أو كتاب أو غير ذلك

وقد أخبرنا عز وجل أنه قضى لعباده أجلين — أجلا لمدة حياة كل فرد منهم ينتهى بموت ذلك الفرد — وأجلا لاعادتهم و بعثهم بعد موت الجميع وانقضاء عمر الدنيا ، وقيل : ان الأجل الآخر هو أجل حياة مجموعهم الذى ينقضى بقيام الساعة وقيل غير ذلك ، جاء فى تفسير الحافظ ابن كثير فى تفسير الأجلين مانصه : قال سعيد بن جبير عن ابن عباس : « ثم قضى أجلا » يعنى الموت « وأجل مسمى عنده » يعنى الآخرة . (وعزاه أيضاً إلى ١٠ من التابعين) وقول الحسن فى رواية عنه : « ثم قضى أجلا » وهو ما بين أن يخلق إلى أن يموت «وأجل مسمى عنده» وهو مابين أن يموت إلى أن يبعث — هو يرجع إلى ماتقدم وهو تقدير الأجل الخاص وهو عمر كل انسان . وتقدير الأجل العام هو عمر الدنيا بكمالها ثم انتهاؤها وقضاؤها وزوالها والمصير إلى الدار الآخرة . وعن ابن عباس ومجاهد « ثم قضى أجلا » يعنى مدة الدنيا «وأجل مسمى» يعنى عمر الانسان إلى حين موته . وكأنه مأخوذ من قوله تعالى بعد هذا (وهو الذى يتوفاكم بالليل و يعلم ماجرحتم بالنهار) الآية [1] وقال عطية عن ابن عباس «ثم قضى أجلا» يعنى النوم يقبض الله فيه الروح ثم يرجع (أى الروح) إلى صاحبه عند اليقظة «وأجل مسمى عنده» يعنى أجل موت الانسان . وهذا قول غريب انتهى ماأورده ابن كثير ، وهذا القول الذى استغرب به مأخوذ من قوله تعالى فى سورة الزمر (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت و يرسل الأخرى إلى أجل مسمى) ولكن الأجل المسمى هنا هو الموت ولم يسم التوفى الاول

---

(١) تتمة الآية وهو محل الشاهد (ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم)

وهو النوم أجلا، على أن القرآن استدل على البعث بالنوم واليقظة فى آية الانعام الآتية وآية الزمر وغيرهما كقوله فى سورة النمل (ألم يروا أنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرا)

هذا وان من تتبع ذكر الأجل المسمى فى القرآن فى سياق الكلام عن الناس يراه قد ورد فى عمر الانسان الذى ينتهى بالموت فراجع فى ذلك سورة هود ١١:٣ والنحل ١٦ : ٦١ وطه ٢٠ : ١٢٩ والعنكبوت ٢٩ : ٥٣ وفاطر ٣٥ : ٤٥ والزمر ٣٩:٤٢ وغافر ٤٠:٦٧ ونوح ٧١:٤ وقد ذكر بعضها آنفا. فاذا عد هذا مرجحا يتسع مجال تأويل الأجل الأول فى الآية وهو الذى لم يوصف بالمسمى، فيحتمل ماتقدم من أنه النوم وغير ماتقدم من الأقوال التى قالها مفسرو الخلف ومنها ماعزاه الرازى إلى حكماء الاسلام من « أن لكل مسلم أجلين أحدهما الآجال الطبيعية والثانى الآجال الاخترامية . أما الآجال الطبيعية فهى التى لو بقى ذلك المزاج مصونا من العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه إلى الوقت الفلانى، وأما الآجال الاخترامية فهى التى تحصل بسبب من الأسباب العارضة كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة » اه ومنها أنه ما انقضى من عمر كل أحد . ومنها قول أبى مسلم إنه ما انقضى من آجال الأمم الماضية. والمسمى عنده أجل من يأتى من الأمم لأنه لا يزال غيبا

ومعنى «مسمى» عنده أى لا يعلمه غيره، كذا قالوا وهذا انما يظهر إذا أريد بهذا الأجل الساعة أى القيامة، لأنها هى التى لم يطلع عليها ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا . وأما إذا أريد به الموت فالأظهر أن يكون معنى كونه مسمى عنده أنه مكتوب عنده فى الكتاب الذى كتب به مقادير السموات والأرض وفيما يكتبه الملك عند ما ينفخ الروح فى الجنين، كما ثبت فى حديث الصحيحين « ويؤمر بأربع كلمات : يكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد » فمعنى العندية إذاً اختصاص ذلك بالعالم العلوى الذى لا يصل إليه كسبنا، فهى عندية تشريف وخصوصية . وهذه الكتابة كالعلم الالهى بالشىء لاتقتضى الجبر ولا سلب اختيار العبد، كما بيناه فى مواضع كثيرة

وقوله تعالى « ثم أنتم تمترون » هو كقوله قبله « ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » فى دلالته على استبعاد الامتراء وهو الشك فى البعث من الإله القدير الذى خلقكم وقدر آجالكم، فدل ذلك على قدرته وحكمته دلالة لاتبقى لاستبعاد البعث

وجها ، فاذا كان سبب الاستبعاد عدم رؤية مثال لهذا البعث — وهو الواقع — فمثله أنكم لاترون مثلا لخلق أصلكم وجدكم الأول من تراب ولا لخلق غيركم من أنواع الحيوان ، فان التولد الذاتى لايقع فى هذه الازمان ، خلافا لما كان يتوهمه علماء القرون الماضية فى تولد دود الفاكهة والجبن والفيران .

﴿ وهو الله فى السموات وفى الأرض ﴾ اسم الجلالة «الله» علم لرب العالمين خالق السموات والأرض ، وقد كان هذا معروفا عند مشركى العرب . قال تعالى فى سورة العنكبوت (٢٩ : ٦١ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ، فأنى يؤفكون) ومثلها فى سورة الزمر (٣٩ : ٣٩) وفى معنى هذا السؤال والجواب آيات كثيرة وردت فى سياق إثبات التوحيد والبعث — راجع من آية ٨٠ إلى ٩٠ من سورة المؤمنين ومن آية ٦١ إلى ٧٠ من سورة النمل فمن هذه الآيات تعلم أن اسم الجلالة يشمل هذه الصفات أو يستلزمها ، فمعنى الآية أن الله تعالى هو الله المتصف بهذه الصفات المعروفة المعترف له بها فى السموات والأرض ، كما تقول : إن حاتما هو حاتم فى طيء وفى جميع القبائل — أى هو المعروف بالجود المعترف له به فى كل قومه وفى غيرهم ، وأن فلانا هو الخليفة فى مملكته وفى جميع البلاد الاسلامية . وفى معنى هذا قوله تعالى فى أواخر الزخرف (٤٣ : ٨٤ وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله وهو الحكيم العليم) الخ الآيات ، وجعل بعضهم المعنى الاشتقاقى فى الاسم الكريم إما المعبود وإما المدعو ، وهذا هو معنى «الإله» وهو داخل فى مفهوم الإسم الأعظم ، والمعنى على هذا : كمعنى آية الزخرف أى وهو المعبود أو المدعو فى السموات والأرض ، وقال الحافظ ابن كثير : إنه الأصح من الأقوال ، وفى الآيات وجوه أخرى : فمنها أنه المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية فيهما — ومنها أنه الذى يقال له الله فيهما لايشرك به فى هذا الاسم . وقيل إن «فى السموات وفى الارض» متعلق بما بعده ، وفيه إشكال نحوى وإشكال معنوى

وزعمت الجهمية أن المعنى أن الله تعالى كائن فى السموات والأرض ، ومنه أخذوا قولهم . إنه فى كل مكان ، والله أعلى وأجل مما قالوا ، فهو بائن من خلقه غير حالّ فيه كله ولا فى جزء منه ، وما صح من إطلاق كونه فى السماء ليس معناه أنه

حال فى هذه الاجرام السماوية كلها أو بعضها ، وانما هو إطلاق لاثبات علوه على خلقه غير مشابه لهم فى شيء ، بل هو بائن منهم ليس كمثله شيء .

وأما جملة ﴿ يعلم سركم وجهركم ﴾ فهى تقرير لمعنى الجملة الأولى لان الذى استوى فى علمه السر والعلانية هو الله وحده ، و إلا فهو كلام مبتدأ بمعنى : هو يعلم سركم وجهركم ، أو خبر ثان قيل أو ثالث ﴿ ويعلم ما تكسبون ﴾ من الخير والشر فيجازيكم عليه

(٤) وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (٥) فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (٦) أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ ، فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ

أرشدت الآيات الثلاث السابقة إلى دلائل وحدانية الله تعالى فى ربوبيته وألوهيته ، وأنها على ظهورها لم تمنع الكافرين من الشرك فى الألوهية ، وأرشدت إلى دلائل البعث والى أنها على قوتها لم تمنع المشركين من الشك فيه ، وبينت الثالثة أن الله تعالى المتصف بالصفات التى يعرفونها ولا ينكرونها هو الله فى عالمى السموات والأرض ، المحيط علمه بكل شيء ، فلا ينبغى أن يتخذ معه إله فيهما . ولكن المشركين جهلوا ذلك فجوزوا أن يكون غير الرب إلها وعبدوا معه آلهة أخرى ، فبين لهم الوحى الحق فى ذلك وان الله الذى يعترفون بأنه هو رب السموات والأرض وما فيهن هو الإله المعبود بالحق فيهن - ثم أرشدت هذه الآيات الثلاث اللاحقة إلى سبب عدم اهتدائهم بالوحى ، وأنذرتهم عاقبة التكذيب بالحق ، ويتلو ذلك فى الآيات التى بعدهن كشف شبهاتهم على الوحى وبعثة النبى عليه الصلاة والسلام فيكون الكلام فى أصول الدين كلها وكل السورة تفصيل له . قال عز رجل :

﴿ وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ﴾ أي لم يكن كل أمرهم أنهم لم يستدلوا بما ذكر في الآية الأولى من البينات على التوحيد ، ولا بما ذكر في الثانية على البعث ، ولم ينظروا فيما يستلزمه كونه سبحانه هو الله في السموات وفي الأرض ، المحيط علمه بالسر والجهر وكسب العبد ، بل يعطف على هذا و يزاد عليه أنهم أضافوا إلى عدم الاهتداء بالآيات الثابتة الدائمة التي يرونها في الآفاق وفي أنفسهم عدم الاهتداء بالآيات المتجددة التي تهديهم إلى تلك وتبين لهم وجه دلالتها وهي آيات القرآن ، المرشدة إلى آيات الأكوان ، والمثبتة لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وفي معناها كل مايدل على نبوته ﷺ من المعجزات ، وذلك أنهم لا تأتيهم آية من هذه الآيات من عند ربهم - ولا يقدر عليها غيره - إلا كانوا معرضين عنها ، غير متدبرين لمعناها ، ولا ناظرين فيما تدل عليه وتستلزمه فيهتدوا به . وأصل الاعراض التولي عن الشيء الذي يظهر به عرض المتولي المدبر عنه ، أي فهم لهذا الاعراض عن النظر في الآيات المنزلة وما فيها من الاعجاز العلمي واللفظي يظلون معرضين عن الآيات الكونية الدائمة الدالة على أن هذا الرب الواحد الذي بيده ملكوت كل شيء هو الحقيق بالألوهية وحده ، وأنه لا يجوز أن يدعى غيره ولا أن يعبد سواه ، لأن الربوبية والالوهية متلازمتان . فالآيات الدالة على أن الرب واحد دالة أيضا على أنه هو الاله وحده ، ولولا إعراضهم عن الآيات المنزلة والتأمل فيها عناداً من رؤسائهم ، وجموداً عن التقليد من دهمائهم ، وهو المانع من النظر في الآيات الكونية لنظروا في النوعين نظر الاستقلال في الاستدلال فظهر لهم ظهوراً لا يحتمل المراء ولا يقبل الجدال ، فالآية معطوفة على ماقبلها متممة لمعناه والمضارع المنفي فيها على إطلاقه دال على التجدد والاستمرار أو على بيان الشؤون وشرح الحقائق كقوله تعالى (الله يعلم ماتحمل كل أنثى) فلا يلاحظ فيه حال ولا استقبال وفي معنى هذه الآية آية أول سورة الشعراء وستأتي قريباً ، وآية في أول سورة الأنبياء وهي (٢١ : ٢ ماياتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ٣ لاهية قلوبهم).

وقوله « من آية » يدل على استغراق النفي أو تأكيده . و إضافة الآيات إلى الرب تفيد أن إنزاله الوحي و بعثه الرسل وتأييدهم وهدايته للخلق بهم كله من مقتضى

ربوبيته ، أى مقتضى كونه هو السيد المالك المربى لخلقه المدبر لأمورهم على الوجه الموافق للحكمة . وأنه لا يقدر عليه غيره — فالذين يؤمنون بالرب ولا يؤمنون بكتبه ورسله يجهلون قدر ربوبيته وكنه حكمته ورحمته . وقيل : إن المراد بالآيات هنا الدلائل الكونية الثابتة ، وهو ضعيف،فان هذه لا يكاد يعبر عنها بالاتيان ،لأنها ماثلة دائما للبصائر والأبصار ،و إنما يعبر بالاتيان عن آيات الوحى التى تتجدد وعما يتجدد مثلها من المعجزات ومصداق الاخبار الغيب ، كالاخبار بنصر الرسل وخذلان أقوامهم وآيات الساعة مثال ذلك آيتا الأنبياء والشعراء المشار اليهما آنفا وقوله تعالى (أولم تك تأتيكم رسلكم بالبينات) (وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها) (أفأمنوا أن تأتيهم غاشية من عذاب الله)

ولما بين أن شأنهم الاعراض عن الآيات المنزلة وسائر ما يؤيد الله به رسله رتب عليه قوله ﴿ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ﴾ أى فبسبب ذلك الشأن الكلى العام — وهو استمرارهم على الإعراض عن النظر فى الآيات — فقد كذبوا بالحق الذى جاءهم لما جاءهم فلم يتريثوا ولم يتأملوا ، و إنما كذبوا ماجهلوا ، وما جهلوا إلا لأنهم أسدوا على أنفسهم مسالك العلم ، وهذا الحق الذى كذبوا به هو دين الله الذى جاءهم به خاتم رسله ﷺ من العقائد والعبادات والآداب، وأحكام الحلال والحرام والمعاملات ، وقد دعاهم أولا بمثل هذه السورة إلى كلياته مجملة ثم مفصلة ، و إنما كان يكون التفصيل بقدر الحاجة ، إلى أن تم الدين كله فأكمل الله به النعمة ،والحق فى أصل اللغة الموافقة والمطابقة كما قال الراغب ، أو الأمر الثابت المتحقق بنفسه فهو كلى له جزئيات كثيرة ، وكلما أطلق فى مقام يعرف المراد منها بالقرائن اللفظية أو المعنوية ، وقد أطلق فى القرآن بمعناه اللغوى المطلق وعلى البارى تعالى وعلى القرآن وعلى الدين، وذكر الدين مضافا إلى الحق إضافة بيانية كقوله تعالى (هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق) وقوله (ولا يدينون دين الحق) وأطلق بمعان أخرى تفهم من السياق فى كل موضع — فالأظهر عندنا أن المراد بالحق هنا الدين المبين فى القرآن ، وروى عن قتادة تفسيره بالقرآن هنا وفى مثله من سورة (ق) ولا فرق بينه و بين ماقبله فى المعنى ، فان تكذيبهم بالدين الذى نزل به القرآن هو عين

التكذيب بالقرآن الذى نزل بهذا الدين ، ولكن الأظهر فى توجيه اللفظ والتناسب بين هذه الآية وما قبلها وعطفها عليها بفاء السببية: أن يقال : ان اعراضهم عن آيات القرآن الدالة باعجازها على كونها من عند الله وعلى رسالة من أنزلت عليه — و بمعانيها على دلائل التوحيد والبعث . وعلى أحكام الشرائع والآداب ، قد كان سببا ترتب عليه تكذيبهم بالحق الذى أنزل القرآن لبيانه وهو تلك المعانى التى هى دين الله عز وجل . وإذا فسر الحق هنا بالقرآن نفسه يكون المعنى انهم كانوا يعرضون عن كل آية من القرآن فكان ذلك سببا لتكذيبهم بالقرآن ، وان المعرض عنه والمكذب به واحد ، ووجهه أبو السعود ، بضرب من تكلفه المعهود ، وقد يتخرج على القول بأن فاء السببية تأتى بمعنى لام العلة فتدل على أن ما بعدها سبب لما قبلها ، وفى هذا القول مقال وفى التخريج عليه مالا يخفى من الضعف ، ولكن يظهر ذلك على القول بأن الآيات التى شأنهم الاعراض عنها هى دلائل الأكوان أو المعجزات مطلقا ، إذ يقال حينئذ فى تقدير الربط : إن كانوا معرضين عن الآيات فقد كذبوا بما هو أعظم آية ، وأظهر دلالة ،وهو الحق الذى تحدوا به، فعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله . وقد علمت أن المختار فى الآيات الأول ، وقيل: ان الحق هنا هو النبي ﷺ قاله ابن جرير الطبرى . وقيل الوعد والوعيد

﴿ فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ﴾ أى فعاقبة هذا التكذيب انه سوف يحل بهم مصداق الأخبار العظيمة الشأن مما كانوا يستهزئون به من آيات القرآن . والمراد بهذه الأنباء مافى القرآن من الوعد بنصر الله لرسوله واظهار دينه ووعيد أعدائه بتعذيبهم وخذلانهم فى الدنيا ثم بهلاكهم فى الآخرة . وقد أتاهم ذلك فكان من أوائله مانزل بهم من القحط ، وما حل بهم فى بدر ، ثم تم ذلك فى يوم الفتح . وقد دلت الآية على ماجاء مصرحا به فى سور أخرى من استهزاء مشركى مكة — والكلام فيهم — بوعد الله ووعيده ، وكذا بآياته ورسله ، ولا حاجة إلى تقدير ذلك فى الكلام ، فهو وان لم يقدر من بدائع إيجاز القرآن ، وقد تكرر فى القرآن ذكر استهزائهم واستهزاء من قبلهم من الكفار بالرسل و بماجاءوا به من الوعد والوعيد وانذارهم عاقبة هذا الاستهزاء فى آيات و بيان نزول العذاب

بهم فى آيات أخرى كقوله (وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) وهو فى سورة هود والنحل والأنبياء والزمر وأكثر الحواميم.

جاء الوعيد على الاستهزاء هنا بحرف التسويف ، وجاء فى آيتين مثل هاتين الآيتين فى أول الشعراء بحرف التنفيس ، وذلك قوله تعالى (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين * فقد كذبوا فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون) وقد حذف هنا مفعول كذبوا ، وذكر السيد الآلوسى فى روح المعانى تعليل ذلك بما نصه : وفى البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفى الشعراء (فقد كذبوا فسيأتيهم) بدون تقييد الكذب ، والتنفيس بالسين لأن الأنعام متقدمة فى النزول على الشعراء ، فاستوفى فيها اللفظ. وحذف من الشعراء وهو مراد إحالة على الأول ، وقد ناسب الحذف الاختصار فى حرف التنفيس فجىء بالسين اه

أقول : ويحسن أن يزاد على ذلك أنه لما كان فعل الاستقبال المقرون بسوف أبعد زمانا من المقرون بالسين تعين الأول فيما نزل أولاً والثانى فيما نزل آخراً

وقال الرازى فى تفسير الآية : اعلم أن الله تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب (فالمرتبة الأولى) كونهم معرضين عن التأمل فى الدلائل والتفكر فى البينات (والمرتبة الثانية) كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها لأن المعرض عن الشىء قد لا يكون مكذبا به ، بل يكون غافلا عنه غير متعرض له ، فاذا صار مكذبا به فقد زاد على الاعراض (والمرتبة الثالثة) كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشىء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فاذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى فى الانكار ، فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب اه

وفى هذه الآيات عبرة لنا فى حال الذين أضاعوا الدين ، من أهل التقليد الجامدين ، وأهل التفرنج الملحدين ، فهى تنادى بقبح التقليد وتصرح بوجوب النظر فى الآيات والاستدلال بها ، وبأن التكذيب بالحق والحرمان منه معلول للاعراض عنها ، وتثبت أن الاسلام دين مبنى على أساس الدليل والبرهان ، لا كالأديان المبنية على وعث التقليد للاحبار والرهبان ، أو الرؤساء والكهان ، وماذا فعل المسلمون بعد هذا التبيان؟ تبع جماهيرهم سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعا بذراع ،

وأضاعوا حجة دينهم بتقليد فلان وعلان ، وعكسوا القاعدة المأثورة عن سلفهم وهي اعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، ولولا حفظ الله جل وعلا لهذا القرآن وتوفيقه سلف الأمة للعناية بتدوين سنة المصطفى ﷺ وأخذ طائفة من أهل النظر بهديهما في كل زمان ، لضاع من الوجود هذا الاسلام كما ضاعت من قبله سائر الأديان ، ولم يغن عن ذلك وجود الالوف المؤلفة من كتب الفقه وكتب الكلام.

كان عاقبة ذلك أن الحق صار مجهولا في نفسه عند الاكثرين ، فاتخذ الناس رؤساء جهالا للدنيا وللدين ، فتواطأ الفريقان على اضطهاد حملة الحجة من العلماء المستقلين ، وظنوا أن ذلك من الكياسة التي تقتضيها السياسة ، ويحفظ بها أمر الملك والرياسة ، وما كان إلا فتنة لهم ، أضاعوا بها دينهم وملكهم على أيدي أقوام من أمم الشمال ، اقتبسوا من الاسلام وأهله الأولين ذلك الاستقلال ، فنسخوا ما كانوا فيه من ظلمات التقليد بنور الاستدلال ، فبلغوا من العزة والسيادة أوج الكمال .

ثم استدار الزمان فافتتن بعض المسلمين ، بما رأوا عليه هؤلاء المستقلين ، ولكن داء التقليد العضال لم يفارقهم في هذه الحال ، فطفقوا يقلدونهم في الأزياء والعادات وظواهر الأحكام والأعمال ، فازدادوا بذلك خزيا على خزي وضلالا على ضلال ، إذ هدموا مقومات أمتهم ومشخصاتها ، ولم يستطيعوا أن يكونوها بمقومات ومشخصات غيرها .

فهذه الآيات الكريمة حجة على مقلدة المسلمين وعلى مقلدة الأوربيين ، فانهم هم الذين أضاعوا الدنيا والدين . وأعجب أمر هؤلاء المتفرنجين أنهم يدعون الاستقلال ، ويظنون أن مايهذون به من الشبهات الدينية والاجتماعية ضرب من الاستدلال ، فهلم دلائلكم على ماتركتم من هداية ، وما استحدثتم من غواية ، فاننا لمناظرتكم مستعدون ، وكم دعوناكم إليه وأنتم لا تجيبون ؟

﴿ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض مالم نمكن لكم ﴾ الرؤية هنا علمية و(القرن) من الناس القوم المقترنون في زمن واحد جمعه قرون وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى مفرداً وجمعا واختلف في الزمن المحدد

للقرن فأوسط الأقوال أنه سبعون أو ثمانون سنة ،وقيل مائة أو أكثر وقيل ستون أو أربعون ، والمعقول أنه مقدار متوسط أعمار الناس فى كل زمان . وذهب بعضهم إلى تحديد القرن بالحالة الاجتماعية التى يكون عليها القوم. فقال الزجاج إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبى أو فائق فى العلم أى أو ملك من الملوك ، وهذا أقرب إلى استعمال القرآن فالظاهر أن قوم نوح قرن وإن امتد زمنه فيهم زهاء ألف سنة ، وقوم عاد قرن وقوم صالح قرن ،و يطلق القرن على الزمان نفسه والمشهور فى عرف الكتاب اليوم أن القرن مائة سنة .و(التمكين) يستعمل باللام وفى يقال:مكن له فى الأرض ـ جعل له مكانا فيهـا ونحوه أرض له ، ومنه (إنا مكنا له فى الأرض) و يقال : مكنه فى الأرض ـ أى أثبته فيها،ومنه (ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه) كذا فى الكشاف . قال ولتقارب المعنيين جمع بينهما فى هذه الآية . وقيل إن مكنه ومكن له كوهبه ووهب له، وقال أبوعلى اللام زائدة كردف له ،وسيأتى تحقيق معنى الاستعمالين

والسماء المطر والمدرار المغزار فهو صيغة مبالغة من الدر ، وهو مصدر در اللبن دراً أى كثر وغزر و يسمى اللبن الحليب دراً كالمصدر

والارسال والانزال متقاربان فى المعنى لأن اشتقاق الإرسال من رسل اللبن وهو ماينزل من الضرع متتابعا ، وقال الراغب : أصل الرسل الانبعاث على التؤدة و يقال ناقة رسلة سهلة السير ،و إبل مراسيل ـ منبعثة انبعاثا سهلا ، ومنه الرسول المنبعث ،ثم ذكر أن الارسال يكون ببعث من له اختيار كارسال الرسل و بالتسخير كارسال الريح والمطر و بترك المنع نحو قوله (أرسلنا الشياطين على الـكافرين) و يستعمل فيما يقابل الامساك نحو (وما يمسك فلا مرسل له)

والكلام استئناف لبيان ماتوعدهم به وكونه مما سبقت به سنته فى المكذبين من أقوام الأنبياء ، والمعنى ألم يعلم هؤلاء الكفار المـكذبون بالحق كم أهلـكنا من قبلهم من قوم أعطيناهم من التمـكين والاستقلال فى الأرض وأسباب التصرف فيها مالم نعطهم هم مثله ، ثم لم تكن تلك المواهب والنعم مانعة لهم من عذابنا لما استحقوه بذنوبهم (أ كفاركم خير من أولئكم أم لـكم براءة فى الزبر) ؟ لا هذا ولا ذاك ، فاما الايمان و إما الهلاك

وكان الظاهر أن يقال : مكناهم فى الأرض ـ أي القرون ـ مالم نمكنهم ـ أى الكفار المحكى عنهم المستفهم عن حالهم . فعدل عن ذلك بالالتفات عن الغيبة إلى الخطاب لما فى إيراد الفعلين بضميرى الغيبة من إيهام اتحاد مرجعهما وكون المثبت عين المنفى . فقيل : مالم نمكن لكم : وإنما لم يقل « مالم نمكنكم » أو : « ومكنا لهم مالم نمكن لكم » ـ وهو مقتضى المطابقة ـ لنكتة دقيقة لا يدركها إلا من فقه الفرق بين مكنه ومكن له، وقد غفل عنه جماهير أهل اللغة والتفسير ، والتحقيق أن معنى مكنه فى الأرض أو فى الشيء : جعله متمكنا من التصرف تام الاستقلال فيه . وأما مكن له فقد استعمل فى القرآن مع التصريح بالمفعول به ومع حذفه ، فالأول كقوله تعالى (وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم) وقوله (أو لم نمكن لهم حرماً آمنا) والثانى كقوله تعالى (كذلك مكنا ليوسف فى الأرض) وقوله فى ذى القرنين (إنا مكنا له فى الأرض وآتيناه من كل شيء سببا) فلا بد فى مثل هذا من تقدير المفعول المحذوف مع مراعاة ما يناسب ذلك من نكت الحذف ، ككون المفعول فى هاتين الآيتين عاماً يتناول كل ما يصلح المقام ، كأن يقال : مكنا ليوسف ولذى القرنين فى الأرض جميع أسباب الاستقلال فى التصرف ،

إذا فقهت هذا فاعلم أن فى هذه الآية احتباكا تقديره « مكناهم فى الأرض مالم نمكنكم ، ومكنا لهم مالم نمكن لكم » ومعنى الأول أنهم كانوا أشد منكم قوة وتمكنا فى أرضهم ، فلم يكن يوجد حولهم من يضارعهم فى قوتهم ، و يقدر على سلب استقلالهم ، ومعني الثانى أننا أعطيناهم من أسباب التمكن فى الأرض وضروب التصرف وأنواع النعم مالم نعطكم . فحذف من كل من المتقابلين ما أثبت نظيره فى الآخر ، وهذا من أعلى فنون الإيجاز ، الذى وصل فى القرآن إلى أوج الاعجاز ، و يصدق كل من التمكينين على قوم عاد وثمود وقوم فرعون وغيرهم ، كما يعلم من قصص الرسل فى القرآن ومن التاريخ العام .

ثم عطف على هذا ما امتازت به تلك القرون على كفار قريش من النعم الإلهية الخاصة بمواقع بلادهم من الأرض فقال ﴿ وأرسلنا السماء عليهم مدرارا ﴾ إرسال السماء

عبارة عن إنزال المطر ، والمدرار الغزير كما تقدم ﴿وجعلنا الأنهار تجرى من تحتهم﴾

أى وسخرنا لهم الأنهار – وهى مجارى المياه الفائضة – وهديناهم إلى الاستمتاع بها بجعلها تجرى دائماً من تحت مساكنهم التى يبنونها على ضفافه ، أو فى الجنات والحدائق التى تتفجر خلالها ، فيتمتعون بالنظر إلى جمالها ، و بسائر ضروب الانتفاع من أمواهها .

﴿ فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين ﴾ أى فكان عاقبة أمرهم لما كفروا بتلك النعم وكذبوا الرسل أن أهلكنا كل قرن منهم بسبب ذنوبهم التى كانوا يقترفونها ، وأنشأنا أى أوجدنا من بعد الهالكين من كل منهم قرنا آخرين يعمرون البلاد و يكونون أجدر بشكر نعم الله عليهم فيها . والذنوب التى يهلك الله بها القرون و يعذب بها الأمم قسمان (أحدها) معاندة الرسل والكفر بما جاءوا به (وثانيهما) كفر النعم بالبطر والاشر وغمط الحق واحتقار الناس وظلم الضعفاء ، ومحاباة الأقوياء ، والاسراف فى الفسق والفجور ، والغرور بالغنى والثروة ، فهذا كله من الكفر بنعم الله واستعمالها فى غير مايرضيه من نفع الناس والعدل العام ، والآيات الناطقة بتلك الذنوب مجتمعة ومتفرقة كثيرة كقوله تعالى (٢٨ : ٥٨ وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين ٥٩ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكى القرى إلا وأهلها ظالمون * ١١ : ١٠٢ وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة ان أخذه أليم شديد * ١٦ : ١١٢ ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون * ١٧ : ١٧ و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) والعذاب الذى يعذب الله به الأمم ، يهلك القرون و يديل الدول قسمان أيضاً . الجوائح والاستئصال ، وفقد الاستقلال ، وقد بينا هذا وذاك فى مواضع من هذا التفسير [١]

وفى هذه الآية رد على كفار مكة وهدم لغرورهم بقوتهم وثروتهم بازاء ضعف عصبية النبى صلى الله عليه وسلم وفقره ، وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله (وقالوا نحن أكثر

(١) تراجع فى فهارس التفسير ، فهارس مجلدات المنار كلمة « الأمم » وكلمة « عذاب »

أموالا وأولاداً وما نحن بمعذبين)

أما القوم أو القرن الآخرون الذين يخلفون من نزل بهم عذاب الله تعالى فهم لابد أن يكونوا مخالفين لهم فى صفاتهم ، وإن كانوا من جبلتهم وأبناء جيلهم فالشعوب التى نكبت بالحرب المشتعلة الآن فى أوربا لابد أن يخلف الهالكين فيها خلف يتركون كثيراً مما كانت عليه من الكفر بالله وكفر نعمه ويكونون أقل منهم بطراً وقسوة وانغماساً فى الترف والسرف ومما ينشأ عنهما من الفسق والفجور، قال تعالى فى آخر سورة القتال (وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم * ثم لا يكونوا أمثالكم)

---

(٧) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (٨) وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ، وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ (٩) وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ

بينا فى تفسير الآيات السابقة أن الثلاث الأولى منها قد أرشدت إلى مادعا اليه الرسول ﷺ من التوحيد والبعث والآيات الدالة عليها ، وأن الثلاث التى بعدها أرشدت الى سبب تكذيب قريش بذلك وهو الحق المبين بالدليل ، وأنذرتهم عاقبة هذا التكذيب ، وهو ما يحل بهم من عذاب الله فى الدنيا والآخرة ، وأنه لا يحول دونه ما هم مغرورون به من قوتهم وضعف الرسول ﷺ وتمكنهم فى أرض مكة وهى أم القرى وأهلها قدوة العرب . وقد بين تعالى فى هذه الآيات الثلاث شبهات أولئك الجاحدين المعاندين على الوحى وبعثة الرسول ﷺ فتم بها بيان أسباب جحودهم بأركان الإيمان كلها كما سبقت الاشارة الى ذلك . وقد روى ابن المنذر وابن حاتم عن محمد بن إسحاق ما قد يعد سبباً لنزول الآية الثانية من هذه الثلاث قال « دعا رسول الله ﷺ قومه الى الاسلام وكلمهم فأبلغ اليهم فقال له زمعة بن الاسود بن المطلب والنضر بن الحارث بن كلدة وعبدة بن عبد يغوث

وأبي بن خلف بن وهب والعاص بن وائل بن هشام : لو جعل معك يامحمد ملك يحدث عنك الناس و يرى معك ـ فأنزل الله في ذلك من قولهم « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » ولا تصح هذه الرواية في سبب نزول الآية ، وقد ذكرها السيوطي في الدر المنثور ولم يذكرها في (لباب النقول في أسباب النزول) واقتراح معاندى المشركين إنزال الملك مع الرسول ذكر في الفرقان وهود والإسراء ، وقد روى ان هذه السور الثلاث نزلت قبل الانعام ، والانعام نزلت جملة واحدة ـ على ماتقدم بيانه في أول تفسيرها ـ فما فيها من الرد عليهم في هذه المسألة إنما هو رد على شبهة سبقت لهم وحكيت عنهم ، وكذلك اقتراح إنزال كتاب من السماء و إنزال القرآن جملة واحدة فهو في الفرقان .

كان الرسول ﷺ يتعجب من كفر قومه به و بما أنزل عليه مع وضوح برهانه وظهور إعجازه ، وكان يضيق صدره لذلك و ينال منه الحزن والأسف كما قال تعالى في سورة هود (١١ : ١٢ فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك) وما في معناه ـ وكان الله عز وجل يبين له أسباب ذلك ومناشئه من طباع البشر وأخلاقهم واختلاف استعدادهم ليعلم أن الحجة مهما تكن ناهضة ، والشبهة مهما تكن داحضة ، فان ذلك لا يستلزم الايمان بما قامت عليه الحجة ، وانحسرت عنه غمة الشبهة ، إلا في حق من كان مستعداً له ، وزالت موانع الكبر والعناد أو التقليد عنه ، فقوله تعالى ﴿ ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ﴾ جاء بعد تلك الآيات البينات الواردة بأسلوب الحكاية وضمائر الغيبة مبيناً هذا المعنى للرسول بأسلوب الالتفات إلى خطابه ﷺ ، كأنه يقول : قد علمت أن علة تكذيبهم بالحق إنما هي اعراضهم عن الآيات ، وما أقفلوا على أنفسهم من باب النظر والاستدلال ، لاخفاء الآيات في نفسها ، ولا قوة الشبهات التي تحول دونها ، ألم تر أن آيات التوحيد في الانفس والآفاق هي أظهر الآيات وأكثرها ، و لم يمنعهم من الكفر بها مبالغة الكتاب المعجز في تقريرها ، ولو أننا نزلنا عليك كتابا من السماء في قرطاس كما اقترحوا فرأوه نازلا منها بأعينهم ، ولمسوه عند وصوله إلى الارض بأيديهم ، لقال

الذين كفروا منهم كفر العناد والاستكبار : ماهذا الذى رأينا ولمسنا إلا سحر بين فى نفسه ، ثابت فى نوعه ، و إنما خيل إلينا أننا رأينا كتابا ولمسناه ، وما ثم كتاب نزل ، ولا قرطاس رئى ولا لمس ، وكذلك قال أمثالهم فى آيات الأنبياء من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا .

الكتاب فى الأصل مصدر كالكتابة و يستعمل غالبا بمعنى المكتوب فيطلق على الصحيفة المكتوبة وعلى مجموعة الصحف فى مقصد واحد .والقرطاس بكسر القاف (وتفتح وتضم لغة) الورق الذى يكتب فيه ، وقيل : هو مخصوص بالمكتوب منه . وقوله تعالى (فى قرطاس) صفة له أو متعلق به ، واللمس كالمس . إدراك بظاهر البشرة . كما قال الراغب . وقال الجوهرى : المس باليد ، والصواب أن الأصل فيه المس بظاهر البشرة ولذلك يطلق بمعنى الوقاع كالملامسة ،ولكن لما كان أكثر اللمس باليد وقلما يقع بالقدم ، أو الساعد مثلا توهم أنه خاص بمس اليد ، وتقييد اللمس فى الآية بالأيدى يعين المراد منه بدفع احتمال التجوز به ، إذ اللمس يستعمل [illegible] بمعنى طلب الشيء والبحث عنه ، يقال لمسه والتمسه وتلمسه ، بهذا المعنى ، ومنه (وأنا لمسنا السماء) و يستلزم لمسه بالأيدى رؤيته بالأبصار ، قال قتادة : فعاينوه ومسوه بأيديهم ، وقال مجاهد : فمسوه ونظروا إليه. والرؤية واللمس أقوى اليقينيات الحسية وأبعدها عن الخداع ولاسيما إذا اجتمعا ،والثقة باللمس أقوى لأن البصر قد يخدع بالتخييل. وقد قال تعالى فى سورة الحجر (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سُكِّرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون)ولكن مكابرة الحس بعد اجتماع أقوى إدراكيه ــ وهما الرؤية واللمس ــ وتقوية أحدهما الآخر قلما يقع إلا من جاحد معاند مستكبر أومن مقلد أعمى لاتتوجه نفسه إلى معرفة شيء يخالف ماتقلده من آبائه وقومه. وقال ابن المنير :الظاهر أن فائدة زيادة لمسه بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أى فقرءوه وهو بأيديهم لابعيد عنهم لما آمنوا . اه والأول هو الظاهر المختار .

والآية تدل على أن السحر خداع باطل ، وتخييل يرى مالاحقيقة له فى صورة الحقائق، و يقول بعض المتكلمين : إن السحر من خوارق العادات ، و إن الفرق بينه

وبين المعجزات إنما هو فى اختلاف حال من تصدر الخوارق على أيديهم لا فى كون آيات الأنبياء حقا وكون السحر باطلا ، والآية تبطل هذا القول ولا تقوم الحجة بها عليه ، إذ يكون معنى دفع المشركين حينئذ : ماهذا الكتاب الذى نزل على الوجه الذى اقترحنا إلا خارقة من خوارق العادات لاريب فيها .ولكنها صدرت على يد ساحر ، فهى إذاً من السحر ، لاعلى يد من ادعى النبوة حتى تسمى آية أو معجزة ، فيكون حاصله الطعن فى شخص النبي ﷺ وإنكار ادعائه النبوة وهذا المعنى مخالف للواقع على كون عبارة الآية تتبرأ من احتمال دنوه منها أو دخوله عليها من أحد الأبواب الثلاثة (الحقيقة والمجاز والكناية) ولعله لم يخطر على بال أحد يفهم العربية ، وإن كان من شيعة ذلك المذهب الكلامى الذى فسر السحر بما ذكر خلافا لظواهر الكتاب والسنة ، فقد نص القرآن على أن السحر تخييل لما ليس واقعاً ، وأنه كيد ومكر ، وأنه يتعلم تعلما ، والخوارق لاتكون بالتعلم ، وقال تعالى على لسان كليمه موسى (ماجئتم به السحر إن الله سيبطله) وقال فى آية أخرى (ليحق الحق ويبطل الباطل) فتعين أن يكون السحر باطلا لا حقا

﴿ وقالوا: لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لاينظرون﴾ اقترح كفار مكة أن ينزل على الرسول ملك من السماء يكون معه نذيرا مؤيداً له أمامهم ، إذ يرونه ويسمعون كلامه ، كما فى سورة الفرقان (٢٥ : ٧) وما هنا وهو حكاية لما هنالك ، فلذلك لم يقل « ملك فيكون معه نذيرا » اكتفاء بما سبق ، بل اقترحوا أيضا أن ينزل الملك عليهم بالرسالة من ربهم ، بل طلبوا أكبر من ذلك طلبوا أن يروا ربهم ويخاطب كل واحد منهم بما يريد من إرسال الرسول إليهم . كما فى سورة الفرقان أيضا (٢٥ : ٢١) وقد قال الله فى هؤلاء (لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً) نعم إن هذا منتهى الكبرياء والعتو ، لأنه تسام واستشراف من أضل البشر وأسفلهم روحا . الى مالم يصل اليه أعلاهم مقاما فى هذه الحياة الدنيا ، وأما اقتراحهم نزول الملك على الرسول فهو مبنى على ضد مابني عليه طلبهم لنزول الملائكة عليهم أو رؤية ربهم — هو مبنى على اعتقاد أن

أرقى البشر عقلا وأخلاقا وآدابا وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام ليسوا أهلا لأن يكونوا رسلا بين الله وبين عباده ، لأنهم بشر يأكلون ويشربون ويمشون فى الأسواق ـ هذه شبهة المتقدمين منهم والمتأخرين : قال تعالى فى هود وقومه (٢٣: ٣٣ وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم فى الحياة الدنيا : ماهذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ٣٤ ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون) وحكى تعالى مثل هذا عن غيرهم فى هذه السورة (سورة المؤمنين) وفى غيرها .

ومثل هذا التناقض والتضاد فى حكم البشر لأنفسهم وعليها معهود فى كل زمان وكل مكان ، فهم يرفعون أنفسهم تارة إلى ماهو أعلى من قدرها بما لا يحصى من الدرجات والمسافات البعيدة السحيقة ، ويهبطون بها تارة إلى ماهو دون استعدادها بما لا يعد من الدركات العميقة ، يتسامون تارة للبحث فى عالم الغيب من الأزل الذى لا يعرفون أوله ، إلى الأبد الذى لا يدركون نهايته ، وللكلام فى كنه الخالق ، وفى كيفية صدور الوجود الممكن عن الوجود الواجب . ويعترفون تارة بالعجز عن معرفة كنه أنفسهم والقصور عن الإحاطة بأنواع الجنة [1] التى تعيش فى بنيتهم وتؤثر فى جميع مواد معيشتهم من أطعمتهم وأشربتهم ، يقولون تارة إن هذا الانسان سيد الأكوان ، ومصداق قول الغزالى : ليس فى الامكان أبدع مما كان ويقولون تارة إنه مظهر الظلم والخلل والفساد وإنما يعظم أحدهم نفسه أو جنسه فى مرآة نفسه ، ويحقر غيره أو نفسه متمثلة فى مرآة جنسه . ومن هذا الباب إنكار الكفار لبعثة الرسل ، وكانوا تارة يكتفون بجعل البشرية علة الانكار كما ترى فى سورة هود وإبراهيم والإسراء والمؤمنين ويس والقمر والتغابن ـ وتارة يصرحون بما فى أنفسهم من الكبر واستثقالهم تفضيل الرسل على أنفسهم باتباعهم إياهم ، وعلى هذا بنوا اقتراح نزول الملائكة عليهم مباشرة أو على الرسل مؤيدة لهم كقول قوم نوح (٢٣: ٢٤ ماهذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لأنزل ملائكة) جمع مشركو مكة بين الاقتراحين ـ كما تقدم آنفا ـ اقتراح نزول الملائكة

(١) الأحياء الدقيقة التى لا ترى بالبصر المجرد المعروفة بالميكروبات

عليهم ، واقتراح نزول ملك على النبي يرونه بأعينهم ولولا قيد الرؤية لم يكن للاقتراح فائدة ، لأن النبي ﷺ كان أخبرهم بأنه ينزل عليه الملك وكأنهم ظنوا أن مساواتهم له ﷺ في البشرية تقتضى مساواته في الاستعداد لرؤية الملائكة وتلقى العلم عنهم . وهذه أقوى شبهة للكفار على الوحى ، فإنهم لغرورهم بأنفسهم ينكرون كل مالا يصلون اليه بأنفسهم

وقد رد الله تعالى عليهم الاقتراحين من وجهين (أحدهما) أنه لو أنزل ملكا كما اقترحوا لقضى الأمر باهلاكهم ثم لاينظرون ، أى لايؤخرون ولا يمهلون ليؤمنوا بل يأخذهم العذاب عاجلا كما مضت به سنة الله فيمن قبلهم ، قال ابن عباس فى تفسير الآية : ولو أتاهم ملك فى صورته لأهلكناهم ثم لايؤخرون ، وقال قتادة يقول لو أنزل الله ملكا ثم لم يؤمنوا لعجل لهم العذاب ولكن قال مجاهد فى قوله « لقضى الأمر » أى لقامت الساعة وذكر المفسرون فى تفسير قضاء الأمر هنا عدة وجوه

(١) أن سنة الله فى أقوام الرسل الذين قامت عليهم الحجة أنهم كانوا إذا اقترحوا آية وأعطوها ولم يؤمنوا يعذبهم الله بالهلاك ، والاستئصال الذى تتولى تنفيذه الملائكة ، والله تعالى لايريد أن يستأصل هذه الأمة التى بعث فيها خاتم رسله نبى الرحمة ، فالرحمة العامة تنافى هذا العذاب العام (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)

(٢) أن المراد أنهم لو شاهدوا الملك بصورته الأصلية كما يطلبون لزهقت أرواحهم من هول مايشاهدون

(٣) أن رؤية الملك بصورته آية ملجئة يزول بها الاختيار الذى هو قاعدة التكليف ، وهذا على قاعدة المعتزلة ، وعبارة الزمخشرى فى هذه المسألة من تعليلات قضاء الأمر ، وإما لأنه يزول الاختيار الذى هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة فيجب إهلاكهم اه وهذا التفريع غير مسلم

(٤) أنهم لما اقترحوا مالا يتوقف عليه الإيمان - إذ يتوقف على المعجز مطلقا وقد حصل ، لا المعجز الخاص الذى طلبوه فاذا أعطوه كانوا على غاية الرسوخ فى العناد المناسب للاهلاك وعدم النظرة .

وأول هذه الأقوال أقواها وهو المختار ، وفى معنى هذه الآية قوله تعالى فى

سورة الحجر (١٥ :٨ مانزل الملائكة إلا بالحق وماكانوا إذاً منظرين) أى ماكان شأننا الذى مضت به سنتنا أن ننزل الملائكة إلا بالامر الحق وهو الرسالة للرسل أو العذاب للأمم الذين يعاندون الرسل فيقترحون عليهم الآيات المخصوصة ويعلقون إيمانهم عليها ثم يصرون على جحودهم وكفرهم بعد أن يعطوها ، فلو نزلت الملائكة عليهم ماكانوا إذ تنزل إلا هالكين لا ينظرون ، أى لا يمهلون لاجل أن يؤمنوا . وماكان الله ليهلك هذه الأمة ، ولا من أعدهم للهداية من قوم نبي الرحمة ، باجابة اقتراحات أولئك المستكبرين المعاندين منهم ، وهم إنما يقترحون الآيات لأجل التعجيز دون استبانة الاعجاز ، وهو يعلم أنهم إن أعطوها ماكانوا بها مؤمنين ، وبذلك مضت السنة فى أمثالهم من الغابرين

ومن نكت البلاغة مابينه الزمخشري من حكمة العطف بثم وهى إفادة مابين قضاء الأمر وعدم الانظار من البعد : جعل عدم الانظار أشد من قضاء الامر ، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة

(الوجه الثانى) فى الرد عليهم قوله تعالى ﴿ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ أى لو جعل الرسول ملكا لجعل الملك متمثلا فى صورة بشر ، لتمكينهم رؤيته وسماع كلامه الذى يبلغه عن الله تعالى ، ولو جعله ملكا فى صورة بشر لاعتقدوا أنه بشر لأنهم لا يدركون منه إلا صورته وصفاته البشرية التى تمثل بها ، وحينئذ يقعون فى نفس اللبس والاشتباه الذى يلبسونه على أنفسهم باستنكار جعل الرسول بشراً ، ولا ينفكون يقترحون جعله ملكا ، وقد كانوا فى غنى عن هذا ، وإنما شأنهم فيه شأن أكثر الناس حتى العلماء منهم فيما يوقعون فيه أنفسهم من المشكلات بسوء اختيارهم ، ومايخترعونه من الشبهات بسوء فهمهم ، ثم يحارون فى أمر المخرج منها . مادة ل ب س تدل على الستر والتغطية : يقال لبس الثوب يلبسه (بكسر الباء فى الماضى وفتحها فى المضارع) وهو من الستر الحسى . ويقال لبس الحق بالباطل يلبسه (بفتح باء الأول وكسر باء الثانى) بمعنى ستره به ، أى جعله مكانه ليظن أنه الحق ، ولبست عليه أمره أى جعلته بحيث يلتبس عليه فلا يعرفه — وهذا كله من الستر المعنوى

وقد علل جمهور المفسرين جعل الملك بصورة البشر فى هذه الحالة بأن البشر

لا يطيقون رؤية الملائكة فى صورتهم الأصلية ، وتقدم فى تفسير الآية السابقة قول من علل بذلك قضاء الأمر بهلاكهم بمجرد نزول الملك ، واستدلوا على ذلك بتمثل الملائكة لابراهيم ولوط بصورة الناس وتمثل جبريل لمريم بشرا سويا ، وظهوره للنبي ﷺ بصورة دحية الكلبي غالباً وبصورة غيره أحيانا كما فى حديث الإيمان والاسلام وغيره ، وذكر بعضهم من خصائص النبي ﷺ أنه رآه فى صورته الاصلية مرتين فقط . وقد نازع آخرون فى عد هذا خصوصية له ﷺ إذ لا يثبت ذلك إلا بنص، ولا نص فى المسألة وإنما ورد من حديث ابن مسعود عند الامام أحمد وحديث عائشة عند الترمذى «أنه لم يره فى صورته التى خلقه الله عليها إلا مرتين» وقد ورد أن من الصحابة من رأى الملائكة فى غير صورة البشر كرؤية أسيد بن حضير لهم فى مثل الظلة فيها أمثال المصابيح، كما رواه الشيخان عنه . ولكن هذا تمثيل أيضاً

والمختار عندنا أن البشر فى حالتهم المادية غير مستعدين لرؤية الملائكة والجن فى حالتهم التى خلقوا عليها، كما قال تعالى فى الشيطان (أنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم) لالأنهم لا يطيقونها لهولها بل لان أبصار البشر لا تدرك كل الموجود بل تدرك فى عالمها هذا بعض الاجسام كالماء وما هو أكثف منه من الأجرام الملونة دون ما هو ألطف منه كالهواء وما هو ألطف منه كالعناصر البسيطة التى يتألف منها الماء والهواء ، والملائكة والجن من عالم آخر غيبى ألطف مما ذكر، وهذا العالم مما يعده المتكلمون فى الفلسفة وراء عالم المادة، وليس عند المسلمين عالم غير مادى، ولذلك يعدون الملائكة والجن من الاجسام اللطيفة، ويقولون إنهم قادرون على التشكل فى صور الاجسام الكثيفة، فمثل تشكلهم كمثل تشكل الماء فى صورة البخار اللطيف والبخار الكثيف وصورة المائع السيال وصورة الثلج والجليد، ولكن الماء يتشكل بما يطرأ عليه من حر وبرد بغير اختيار منه، وذانك يتشكلان باختيارهما اذ جعل الله لهما سلطانا على العناصر التى تتركب منها مادة العالم أقوى من سلطان البشر الذين يتصرفون فيها بأيديهم لا بأنفسهم وماهياتهم، فهم لا يقدرون على تحليل أبدانهم وتركيبها مع غيرها من المواد . فاذا تمثل الملك أو الجان فى صورة كثيفة كصورة البشر أو غيرهم أمكن للبشر أن يروه ولكنهم لا يرونه على صورته وخلقته الاصلية بحسب العادة وسنة الله فى خلق عالمه وعالمها ، فاذا وقع ذلك

كرؤية النبي ﷺ لجبريل مرتين كان من خوارق العادات ، والخوارق لا تثبت إلا بنص ، لانها خلاف الأصل ، على أن رؤيته بصورته لاينافي التشكل ، إذ يجوز أن تكون مادة صورته اللطيفة التي لاترى قد ظهرت بمادة كثيفة فيكون التشكل في هذه الحالة بمادة جديدة مع حفظ الصورة الاصلية ، والتشكل في غيرها بالمادة والصورة معاً ، على أن لأرواح الأنبياء من التناسب مع أرواح الملائكة ماليس لغيرها ، ففي الحال التي تغلب بها روحانيتهم على جثمانيتهم يكونون كالملائكة فيجوز أن يروهم بأي صورة وشكل تجلوا لهم فيه

هذا وأن مالا يرى قد يدرك بضرب من ضروب الادراك غير الرؤية فاذا كان الملك مخلوقا عاقلا عالما وكان في لطافته من قبيل الارواح البشرية التي هي محل العلم والادراك في البشر فلم لا يجوز أن يكون لهذين النوعين من الارواح الموجودة في هذا الكون نوع من الاتصال يقتبس به أحدهما من الآخر شيئاً من العلم كما يقتبس البشر بعض العلم البشري من الجو ، إذ يبث الاخبار فيه بعضهم بالآلات الكهربائية (المعروفة بالتلغراف اللاسلكي - أو الاثيري والهوائي) ويقتبسها آخرون ؟ بل ثبت أن الانفس البشرية يقتبس بعضها العلم من الموجودات — بشراً كانت أو غير بشر — بغير وساطة الحواس والاستنباط العقلي ، كما روى بعض الاطباء الماديين الذين كانوا ينكرون مثل هذا عن مريض كان يعالجه في القاهرة أنه قال : ان فلاناً — وذكر قريبا له في الاسكندرية - يريد أن يسافر الآن إلى مصر لأجل عيادتي ، ثم انه عين القطار الحديدي الذي ركب فيه ثم الوقت الذي وصل فيه إلى محطة مصر ، ثم لم تكن إلا مسافة سير المركبة بين المحطة ودار المريض إلا وقد وصل هذا القريب ، وكان ينتظره لاستبانة المكاشفة ذلك الطبيب ، وروى عنه غير ذلك من المكاشفات ، ومثل هذه يقع كثيراً في كل عصر ، فلم لا يجوز أن يقتبس البشر العلم بمثل هذه المكاشفة عن الملائكة وأرواح البشر الميتين كما يقتبسونها من أحياء البشر ومن غير البشر من الأشياء ؟

نقول : ان هذا جائز عقلا ومروي نقلا ، ولكنه كغيره يتوقف على الفاعل والقابل ، فاذا تدبرنا ما ورد في الكتاب والسنة من خبر الوحي والالهام يظهر لنا منه

أن الانسان ليس له سلطان على ملائكة السماء ، كسلطانه على مافى الأرض من أبناء جنسه وسائر الاشياء ، فلا يستطيع كل فرد من أفراده أن يدرك هؤلاء الملائكة و يقتبس منهم العلم شاءوا أم أبوا . ولكن بعض الارواح البشرية قد تصل بطهارتها وعلو مكانتها إلى قابلية التلقي من الملائكة ، لما بينها و بينهم من القرب والمناسبة، وهذه القابلية نوعان : (أحدهما) مايختص به الله تعالى أنبياءه ورسله بدون سعى منهم ولا كسب ، فيؤهلهم لنبوته ورسالته ، و ينزل عليهم الملائكة بالروح من أمره ، فلا القابل الذى يتلقى عن الملك يكون له كسب أو اختيار فيما يوحى إليه ، ولا الفاعل وهو الملك الذى ينزل بالوحى يكون له اختيار فيما يوحيه ؛ بل يفعل ما يأمره الله تعالى به ولا يستطيع أن يعصيه . ولكمال استعداد الأنبياء وعلو أرواحهم يرون الملائكة فى صورهم الأصلية قليلا . و يتمثل الملك لهم بصورة البشر أو يلابسهم ملابسة روحية فيلقى فى أرواحهم ماشاء الله أن يلقيه وهو الاكثر ، وهذا النوع قد ختم وتم ببعثة محمد خاتم النبيين ، عليه أفضل الصلاة والتسليم، وماهو من شؤون البشر الكسبية ، فيبقى ببقائهم

(النوع الثانى) ما يمنحه الله تعالى من التثبيت فى الحق والالهام لمن دون الأنبياء من خيار خلقه الذين سلمت فطرتهم ، وصفت سريرتهم ، وزكت بالعمل الصالح أنفسهم ، حتى غلبت فيها الصفات الملكية ، على النزعات الحيوانية والنزغات الشيطانية ، فالارواح البشرية العالية، قد تقوى المناسبة بينها و بين الملائكة فتستفيد من أرواح الملائكة قوة فى الخير والحق وثباتاً على الصلاح والاصلاح ، (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا) وقد تستفيد منها علما بالحق و بشارة بالخير ، وهو ما يسمى التحديث والالهام ، ومنه بشارة الملائكة لمريم بعيسى عليه السلام، وتمثل جبريل لها عند ماأراد الله أن تحمل بنفخه فيها ، وقد ثبت فى الحديث الصحيح أن عمر بن الخطاب كان من المحدثين ، وقد عبر عن ملك الالهام بأنه «واعظ الله فى قلب كل مؤمن» فى حديث النواس بن سمعان عند أحمد والترمذى ، و يوضحه حديث ابن مسعود «إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة ، فأمالمة الشيطان فايعاد بالشر وتكذيب بالحق . وأمالمة الملك فايعاد بالخير وتصديق بالحق ، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى فليحمد الله ، ومن وجد الأخرى

فليتعوذ بالله من الشيطان » رواه الترمذى والنسائى وابن حبان ، وعلم عليه فى الجامع الصغير بالصحة .

وقد أطال الإمام الغزالى فى إيضاح هذا المطلب فى كتاب شرح عجائب القلب من الإحياء ، وقد تقدم فى تفسير سورة البقرة من الجزء الأول بحث فيه . والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا « ومن جهل شيئاً عاداه » ولو قيل لمن كان على شاكلتهم قبل كشفهم عن نسمة هذه الجنة (الميكروبات) إن فى العالم أنواعاً كثيرة من المخلوقات الخفية التى لا يمكن أن يراها أحد بعينيه هى سبب الأدواء والأمراض التى لا تحصى ، وهى سبب التغيرات والاختمارات التى نراها فى المائعات والفواكه وغيرها — لقالوا : إنما هذه خرافة من الخرافات ، وقد كان غير المسلمين يعدون من هذا القبيل حديث أبى موسى « الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة » رواه الحاكم وصححه ، ثم صاروا بعد اكتشاف باشلس الطاعون يتعجبون منه بصدق كلمة «الجن» على ميكروب الطاعون كغيره ، وقد ورد أن الجن أنواع منها ما هو من الحشرات وخشاش الأرض.

وقد بين الأستاذ الإمام النوع الأول فى رسالة التوحيد أكمل بيان ، بأوضح برهان ، واختصر فى بيان النوع الثانى فقال :

«أما أرباب النفوس العالية والعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الانبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء ، وعلى شرعهم ودعوتهم أمناء ، فكثير منهم نال حظه من الانس ، بما يقارب تلك الحال فى النوع أو الجنس لهم مشارفة فى بعض أحوالهم على شىء من عالم الغيب ، ولهم مشاهدة صحيحة فى عالم المثال ، لا تنكر عليهم لتحقق حقائقها فى الواقع ، فهم لذلك لا يستبعدون شيئاً مما يحدث به عن الانبياء صلوات الله عليهم ، ومن ذاق عرف ، ومن حرم انحرف ، ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه : ظهور الاثر الصالح منهم ، وسلامة أعمالهم مما يخالف شرائع أنبيائهم ، وطهارة فطرهم مما ينكره العقل الصحيح ، أو يمجه الذوق السليم واندفاعهم بباعث من الحق الناطق فى سرائرهم ، المتلألىء فى بصائرهم ، إلى دعوة من يحف بهم إلى ما فيه خير العامة ، وترويح قلوب الخاصة ، ولا يخلو العالم من

متشبهين بهم ، ولكن ما أسرع ما ينكشف حالهم ، ويسوء مآلهم ، ومآل من غرروا به ، ولا يكون لهم إلا سوء الأثر فى تضليل العقول وفساد الأخلاق وانحطاط شأن القوم الذين رزئوا بهم ، إلا أن يتداركهم الله بلطفه ، فتكون كلمتهم الخبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار — فلم يبق بين المنكرين لأحوال الانبياء ومشاهدهم وبين الاقرار بامكان ما أنبئوا به بل وبوقوعه الاحجاب من العادة ، وكثيراً ما حجب العقول حتى عن إدراك أمور معتادة »

---

(١٠) وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ ، فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (١١) قُلْ سِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ

بعد أن بين الله تعالى لخاتم رسله سنته فى شبهات الكفار المعاندين على الرسالة واصرارهم على الجحود والتكذيب بعد اعطائهم الآيات التى كانوا يقترحونها وعقابه تعالى إياهم على ذلك — بين له شأناً آخر من شؤون أولئك الكفار مع رسلهم وسنته تعالى فى عقابهم عليه فقال :

﴿ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون﴾ ظاهر كلام نقلة اللغة أن الهزء (بضمتين وبضم فسكون) والاستهزاء بمعنى السخرية وأن قولهم : هزىء به واستهزأ به مرادف لقولهم سخر منه ، ويفهم من كلام بعض المدققين أن الحرفين متقاربا المعنى ولكن بينهما فرقا لا يمنع من استعمال كل منهما حيث يستعمل الآخر كثيراً . قال الراغب : الهزؤ مزح فى خفية (كذا ولعل صوابه فى خفة) وقد يقال لما هو كالمزح ، فما قصد به المزح قوله (اتخذوها هزواً ولعبا) (وإذا علم من آياتنا شيئاً اتخذوها هزوا) (وإذا رأوك ان يتخذونك إلا هزواً) والاستهزاء ارتياد الهزؤ وإن كان قد يعبر به عن تعاطى الهزؤ ، كالاستجابة فى كونها ارتياداً للاجابة وإن كان قد يجرى مجرى الاجابة ... وسخرت منه واستسخرته للهزؤ منه اهـ ملخصاً . وقال الزمخشرى : الاستهزاء السخرية والاستخفاف وأصل الباب الخفة

من الهزء وهو النقل السريع ، وناقته تهزأ به أى تسرع وتخف اه ـ والخلاصة أن الاستهزاء بالشيء الاستهانة به ، والاستهزاء بالشخص احتقاره وعدم الاهتمام بأمره ، وكثيراً ما يصحب ذلك السخرية منه وهي الضحك الناشيء عن الاستخفاف والاحتقار ، فمن حاكى امرءاً فى قوله أو عمله أو زيه أو غيرها محاكاة احتقار وانتقاد فقد سخر منه ، فالسخرية تستلزم الاستهزاء ، وهى خاصة بالاشخاص دون الاشياء ، قال تعالى (٢٣ : ١١٠ فاتخذتموهم سخريا حتى أنسوكم ذكرى وكنتم منهم تضحكون) وقال فى نوح (١١ : ٣٨ ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه) الآية .

وحاق المكروه به يحيق حيقا ، أحاط به فلم يكن له منه مخرج

والمعنى : أن الله تعالى قد أخبر رسوله خبراً مؤكداً بصيغة القسم أن الكفار قد استهزؤا برسل كرام من قبله ـ فتنكير «رسل» للتعظيم ، وهو لا ينافى العموم فى قوله (ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزءون) فما يراه من استهزاء طغاة قريش ليس بدعا منهم ، بل جروا به على آثار أعداء الرسل قبلهم . وقد حاق بأولئك الساخرين العذاب الذى أنذرهم إياه أولئك الرسل على استهزائهم جزاء وفاقا ، حتى كأنه هو الذى حاق بهم ، لأنه سببه وجاء على وفقه . فالآية تعليم للنبى ﷺ سنن الله فى الامم مع رسلهم وتسلية له عن ايذاء قومه ، وبشارة له بحسن العاقبة وما سيكون له من إدالة الدولة ، وقد كان جزاء المستهزئين بمن قبله من الرسل عذاب الخزى بالاستئصال ولكن الله كفاه المستهزئين به فأهلكهم ، ولم يجعلهم سبباً لهلاك قومهم ، وامتن عليه بذلك فى سورة الحجر إذ قال (إنا كفيناك المستهزئين) والمشهور أنهم خمسة من رؤساء قريش هلكوا فى يوم واحد .

ولما كان كون أمر المستهزئين بالرسل يؤول إلى الهلاك بحسب سنة الله المطردة فيهم مما يرتاب فيه مشركو مكة الذين يجهلون التاريخ ، ولا يأخذون خبر الآية فيه بالتسليم ، أمر الله تعالى رسوله بأن يدلهم على الطريق الذى يوصلهم إلى علم ذلك بأنفسهم فقال

﴿ قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ أى قل أيها الرسول للمكذبين بك من قومك ـ الذين قالوا « لولا أنزل عليك ملك » سيروا فى الأرض كشأنكم وعادتكم ، وتنقلوا فى ديار أولئك القرون الذين مكناهم فى الأرض

ومكناهم مالم نمكن لكم ، ثم انظروا فى أثناء كل رحلة من رحلاتكم آثار ماحل بهم من الهلاك ، وتأملوا كيف كانت عاقبتهم بما تشاهدون من آثارهم، وما تسمعون من أخبارهم ، وإنما قال «عاقبة المكذبين» ولم يقل «عاقبة المستهزئين » أوالساخرين والكلام الأخير فى هؤلاء لا فى جميع المكذبين ـ لأن الله تعالى أهلك من القرون الأولى جميع المكذبين ، وإن كان السبب المباشر للاهلاك اقتراح المستهزئين الآيات الخاصة على الرسل ، فلما أعطوها كذب بها المستهزئون المقترحون وغيرهم من الكافرين الذين كانوا مشغولين بأنفسهم ومعايشهم عن مشاركة كبراء مترفيهم بالاستهزاء والسخرية ، وإذا كان المكذبون قد استحقوا الهلاك وان لم يستهزئوا ولم يسخروا فكيف يكون حال المستهزئين والساخرين ؟ لاريب أنهم أحق بالهلاك وأجدر ، ولذلك أهلك الله المستهزئين من قوم نبي الرحمة ولم يجبهم إلى مااقترحوه لئلا يعم شؤمهم سائر المكذبين معهم ، ومنهم المستعدون للايمان الذين اهتدوا من بعد

ومن نكت البلاغة فى الآية : أنه قال فيها « ثم انظروا » وقد وردالأمر بالسير فى الارض والحث عليه فى آيات أخرى من عدة سور ، وعطف عليه الامر بالنظر بالفاء (راجع ٩٩ من سورة النمل و ٤٢ من سورة الروم و ١٠٩ من سورة يوسف و ٤٤ من سورة فاطر الخ) قال الزمخشرى فى نكتة الخلاف بين التعبيرين : فان قلت أى فرق بين قوله « فانظروا » وقوله « ثم انظروا » ؟ قلت : جعل النظر مسببا عن السير فى قوله « فانظروا » فكأنه قيل : سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين . وأما قوله « سيروا فى الارض ثم انظروا » فمعناه إباحة السير فى الارض للتجارة وغيرها من المنافع وإيجاب النظر فى آثار الهالكين ، ونبه على ذلك بثم لتباعد مابين الواجب والمباح اه

وقال أحمد بن المنير فى الانتصاف : وأظهر من هذا التأويل أن يجعل الامر فى المكانين واحدا ليكون ذلك سبباً فى النظر ، فحيث دخلت الفاء فلاظهار السببية وحيث دخلت ثم فللتنبيه على أن النظر هو المقصود من السير ، وأن السير وسيلة إليه لاغير ، وشتان بين المقصود والوسيلة . والله أعلم اه

وفى روح المعانى عن بعضهم أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا « ثم انظروا »

وفى غير ما موضع « فانظروا » لأن المقام هنا يقتضى « ثم » دونه فى هاتيك المواضع ، وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه (ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن مكناهم فى الأرض) مع قوله سبحانه وتعالى (وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين) والأول يدل على أن الهالكين طوائف كثيرة ، والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضا كثيرون فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك ، فيكون المراد به استقراء البلاد ، ومنازل أهل الفساد على كثرتها ليروا الآثار فى ديار بعد ديار ، وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقب الذى تقتضيه الفاء ، ولا كذلك فى المواضع الأخر . انتهى

قال الآلوسى بعد ايراده : ولا يخلو عن دغدغة ، واختار غير واحد ان السير متحد هناك وهنا ، ولكنه أمر ممتد بعطف النظر عليه بالفاء تارة ، نظراً إلى آخره ، و بثم أخرى نظراً الى أوله . وكذا شأن كل ممتد اه ما أورده الآلوسى ، والظاهر فى الأخير أن يكون العطف بالفاء نظراً الى الأول ، و بثم نظراً الى الآخر عكس ما ذكره فتأمل

ثم أقول : ولعل من يتأمل ما وجهنا به الكلام فى تفسير الآية ، قبل النظر فى هذه النكت كلها يرى أنه هو المتبادر من النظم بغير تكلف ، وانه يشبه أن يكون مستنبطا من مجموع تلك النكت ، مع زيادة عليها تقتضيها حال المخاطبين بالأمر بالسير هنا ، وهم كفار مكة المعاندون الكثيرو الاسفار للتجارة الغافلون عن شؤون الأمم والاعتبار بعاقبة الماضين وأحوال المعاصرين

---

(١٢) قُلْ لِمَنْ مَا فِي ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ ؟ قُلْ لِلّٰهِ . كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ، لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ، ٱلَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٣) وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ (١٤) قُلْ أَغَيْرَ اللّٰهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ، قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ : وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ (١٥) قُلْ إِنِّي

أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٦) مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ ، وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٧) وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ ، وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٨) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (١٩) قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ؟ قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ، وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ، أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ ؟ قُلْ لَا أَشْهَدُ ، قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

بين تعالى فى الآيات السابقة أصول الدين وما يدل عليها وشبهات الكفار على الرسالة مع ما يدحضها وهدى رسوله إلى سنته فى الرسل وأقوامهم لتسليته وتثبيت قلبه ، المعين له على المضى فى تبليغ دعوة ربه ، ثم قفى سبحانه على ذلك بتلقينه فى هذه الآيات أسلوبا آخر من إقامة الحجج على قومه ، وهو أسلوب السؤال والجواب ، فى موضع فصل الخطاب ، وإن كان تكراراً لمعنى سبق أو اشتمل على التكرار ، وحكمة ذلك أن التنويع فى الاحتجاج والتفنن فى أساليبه من ضروريات الدعوة إلى الدين — وإلى غير الدين من المقاصد البشرية أيضاً — لأن التزام دليل واحد على المطلوب الذى لا بد من تكرار ذكره ، أو إيراد عدة أدلة بأسلوب واحد قد يفضى إلى سآمة الداعى من التكرار على رغبته فى الدعوة وتفانيه فى نشرها وإثباتها ، فكيف يكون تأثيره فى المدعوين الكارهين لها ، إذا لم يعقلوا الدليل الأول أو لم تتوجه قلوبهم إلى تدبر الاسلوب الواحد المشتمل على عدة أدلة ؟ لاجرم أنهم يكونون فى منتهى السآمة والضجر من سماع ذلك وفى غاية النفور منه ، كيف وقد كان المعاندون منهم ينهون عن هذا القرآن وينأون عنه على ما امتاز به فى مقام التفنن والتنويع ، والبلاغة المعجزة فى كثرة الأساليب ؟ قال عز وجل :

﴿قل لمن ما فى السموات والأرض﴾ أى قل أيها الرسول لقومك الجاحدين لرسالتك المعرضين عما جئتهم به من أمر التوحيد والبعث والجزاء: لمن هذه المخلوقات فى العالم كله علويه وسفليه؟ السؤال تمهيد لحجة جديدة، وقد بينا فى تفسير الآيات السابقة أن العرب كانت تؤمن بأن الله تعالى هو خالق السموات والأرض وأن كل ما فيهما ومن فيهما ملك وعبيد له ولفظ «ما» يشمل العقلاء مع غيرهم وجزم فى الكشاف بأن السؤال للتبكيت وأن قوله تعالى ﴿قل لله﴾ تقرير لهم أى هو لله لا خلاف بينى و بينكم فى ذلك، ولا تقدرون أن تضيفوا شيئا منه إلى غيره. وقال غيره: تقرير للجواب نيابة عنهم، أو الالجاء لهم إلى الاقرار وقال الرازى: أمره بالسؤال أولا، ثم بالجواب ثانيا، وهذا انما يحسن فى الموضع الذى يكون الجواب فيه قد بلغ فى الظهور إلى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا يقدر على دفعه دافع، ثم بين أن هذا من هذا، واحتج على أن كل ذلك لله بما فى العالم المادى من آثار الحدوث والامكان على طريقة المتكلمين فى الاستدلال.

ونقول: إن اتيان السائل بالجواب يحسن فى غير الموضع الذى حصر الرازى الحسن فيه، وهو أن يكون ما يأتى به عين ما يعتقده المسؤل وما يجيب به إن أجاب وانما يسبقه اليه ليبنى عليه شيئا آخر من لوازمه هو مما يجهله المسؤل أو يغفل عنه أو ينكره لجهله أو غفلته عن كونه لازما لما يعرفه و يعتقده. وليس المسؤل عنه هنا مما لا يقدر على إنكاره منكر، ولا على دفعه دافع، فقد أنكره أهل الالحاد والتعطيل فالظاهر أن يقال: إن الله تعالى أمره بالجواب وأن يبدأه بما كانوا يجيبون به كما علم من آيات أخرى[1] ليبنى عليه قوله ﴿كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه﴾ والمعنى أن الله تعالى الذى تقرون معى بأن له ما فى السموات وما فى الأرض قد أوجب على ذاته العلية الرحمة بخلقه، كما يعلم ذلك من إفاضة نعمه عليهم ظاهرة و باطنة. ومن مقتضى هذه الرحمة أن يجمعكم إلى يوم القيامة حال كونه لا ريب فيه ــ أو جمعا لا ريب فيه ــ أى ليس من شأنه أن يرتاب فيه من تدبر دلائل

(١) راجع تفسير الآية الثالثة من هذه السورة

رحمة الله وحكمته ، فان هذا الجمع لأجل الحساب والجزاء فهو رحمة بالمكلفين ينافى الفوضى والاهمال واستباحة الظلم . والعلم به رحمة أيضا ، لأنه وازع نفسى لا يتم تهذيب النفس بدونه ، بل الرحمة أعم من ذلك . فمن رحمته تعالى بالناس مامنحهم من هدايات الحواس والوجدان والعقل وهداية الدين المقاومة لما يجنونه على تلك الهدايات باستعمالها فيما يضرهم ولا ينفعهم ، والمساعدة لهم على تكميل فطرتهم وتزكية أنفسهم

بيان ذلك : أن من أصول دينه القويم – الذى هو مظهر رحمته العليا الموافق لفطرته التى فطر الناس عليها – أن لأعمال البشر جزاء فطريا هو أثر لازم للعمل بحسب سنته تعالى فى تأثير الأعمال النفسية والبدنية فى إصلاح الأنفس أو إفسادها، وجزاء آخر وضعيا أو شرعيا تابعاً له هو إنشاء فضل أو عدل منه عزوجل ، فالأول – وهو الأصل – مايترتب على تزكية النفس بالعقائد الصحيحة والعلوم الثابتة والأخلاق الكريمة التى تطبعها فيها عبادة الله تعالى وحسن المعاملة مع خلقه من هناء المعيشة فى الدنيا بالجمع بين لذة الحياة العقلية والروحية ولذة الحياة الجسدية المعتدلة وهو أدنى الجزاءين وأقلهما وغير المطرد منهما – ومايترتب على ذلك من النعيم المقيم فى الآخرة – وهو الكامل المطرد – وما يترتب على تدسية النفس و إفساد فطرتها بالعقائد الباطلة كخرافات الوثنية وأوهامها و بسفساف الأخلاق والملكات الرديئة التى تطبعها فيها تلك الأوهام السخيفة والأعمال القبيحة والعبادات الوثنية من شقاء المعيشة فى الدنيا وعذاب الآخرة وكل منهما من لوازم تلك العقائد والأخلاق والأعمال ، فهى كالأعمال الضارة والوساوس العصبية (الهستيرية) التى تترتب عليها الأمراض المعضلة والأدواء القاتلة ، كما أن ماتقدم من مقابلها يشبه الأعمال البدنية والنفسية التى يرتاض بها البدن والعقل حتى يبلغ بهما المرء من الصحة والاعتدال ، ماهو مقدر له من الكمال ، فعلى هذا تكون هداية الدين للعقائد الصحيحة والفضائل والآداب والعبادات وزجره عن الوثنية والخرافات والرذائل والشرور – كل ذلك كبث الوصايا الصحيحة والعلوم الطبية فى الناس ، ليكون لهم وازع من أنفسهم يتقون به مايضرهم و يقبلون على ماينفعهم – وتلك رحمة عظيمة بهم ، ولا ينافى كون ذلك من الرحمة مايترتب على الباطل والشر من شقاء الدنيا وعذاب الآخرة ، لأنه جناية منهم على أنفسهم ، فمثلهم فيه كمثل المريض يخالف أوامر الطبيب

ونواهيه الخاصة ، ويخالف الوصايا الصحية العامة ، فيزداد أمراضاً وأسقاماً ، ولا ينافي ذلك كون تلك الوصايا رحمة بالناس ونعمة عليهم

وأما الجزاء الثاني الذي هو إنشاء من مقتضى الفضل أو العدل فهو مترتب على الجزاء الاول وتابع له وهو قسمان (أحدهما) ما يزيد الله المحسنين من الكرامة والنعيم بفضله ، على ما استحقوه بإيمانهم وأعمالهم الصالحة بحسب وعده ، ولما كانت الرحمة أعم وأوسع وأعظم كان هذا النوع من الجزاء خاصاً بالمحسنين من عباده ، فهو رحمة خاصة . نسأله تعالى أن يجعلنا من خيار أهلها (وثانيهما) القصاص في الحقوق وإن قلت وما يقتص به تعالى في الآخرة للمظلومين من الظالمين بحسب عدله . ولما كان مقتضى الرحمة والفضل ، أعم وأسبق من مقتضى العدل ، كان جزاء الظالمين المسيئين على قدر استحقاقهم ، ومنهم من يعفو الله عنهم ، فالجزاء على الاساءة قد ينقص منه بالعفو والمغفرة ، ولكن لا يزاد فيه شيء قط . وإنما الزيادة في الجزاء على الاحسان (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها) (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله ، وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما) وبيان الدين لهذا النوع من الجزاء رحمة أيضاً فهو كبيان الحكومة العادلة للامة ما تؤاخذ عليه من الاعمال الضارة ، وما ينال المحسنين من الامن والعز والترقي في خدمة الدولة ، وروى الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال « انا الله لما خلق الخلق كتب كتابا عنده فوق العرش إن رحمتي تغلب غضبي » وفي رواية « إن رحمتي سبقت غضبي » وإنما السبق والغلب في أثري الرحمة والغضب وتعلقهما لا في الصفات أنفسها ، وسنزيد هذا البحث بيانا في تفسير (ورحمتي وسعت كل شيء) من سورة الأعراف إن أحيانا الله تعالى

أما تعلق جميع الناس إلى يوم القيامة بكتابة الرحمة من جهة نظم الكلام وإعرابه فقيل إن كتابة الرحمة تأكيد لما في معنى القسم وجملة « ليجمعنكم » جواب القسم محذوف حل محله ما في معناه . وقيل ان الجملة استئناف بياني كأنه قيل : وما مقتضى هذه الرحمة ، وما موقعها من موضوع دعوة الرسالة ؟ فقيل : إنه تعالى أقسم ليجمعنكم ، إذ لو لم يجمعكم للحساب والجزاء لظل كثير من المحسنين منكم مغبونين محرومين ،

وكثير من المظلومين مهضومين، وكثير من الظالمين المسيئين غير مؤاخذين، ذلك بأن مايترتب على الأعمال الحسنة فى الدنيا من حسن الأثر وعلى الاعمال السيئة من قبح الاثر ، ليس عاما مطرداً فى جميع الافراد كما تقدم آنفا، وهو يعلم من الاختبار ومن سنن الله الإجتماعية والكونية، وذلك ينافى الرحمة ، كما ينافى العدل والحكمة ، فمن مقتضى كتابته سبحانه الرحمة على نفسه أن يجمع الناس للفصل بينهم وجزاء كل منهم بما يقتضيه العدل فى الكل والفضل فى البعض . والجمع بمعنى الحشر ويتعديان بالى، يقال : جمعهم اليه وحشرهم اليه . وجمع الناس إلى يوم القيامة، معناه حشرهم إلى موقفه أو حسابه ، أو معناه ليجمعنكم منتهين إلى ذلك اليوم . وقيل إن « إلى » صلة وقيل انها بمعنى « فى » وكلاهما ضعيف

وأما قوله تعالى ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ فمعناه أخص هؤلاء ممن يجمعون إلى يوم القيامة بالذكر أو التذكير أو بالذم والتوبيخ فانهم لخسرانهم أنفسهم فى الدنيا لا يؤمنون بالآخرة . ولا شك فى أن هؤلاء أولى بأن يتعمدوا بالتذكير ، أو بالذم المفضى إلى التفكير، وقيل: إن المعنى ليجمعنكم إلى يوم القيامة أنتم أيها الذين خسروا أنفسهم الخ خاطبهم كافة ثم أبدل من الكل بعضه الاجدر بالخطاب الاحوج اليه — أو وصف أولئك المخاطبين بهذا الوصف الدال على أنه هو مناط الانذار والوعيد . وقيل: إن الجملة مستقلة معناها أن الذين خسروا أنفسهم لا يؤمنون بهذا الجمع ولا ينتفعون بخبره . والأول أقوى وأظهر . وخسارة الأنفس عبارة عن إفساد فطرتها وعدم اهتدائها بما منحها الله تعالى من الهدايات التى أشرنا اليه آنفا فالمقلدون قد خسروا أنفسهم لأنهم حرموا أنفسهم من استعمال أشرف النعم الغريزية وهو العقل ، وحرموا على أنفسهم أفضل الفضائل الكسبية وهو العلم والفهم ، واذا كان بعض الأئمة قد صرح بأن المجتهد المخطىء أفضل من المقلد لمجتهد مصيب ، فكيف يكون حال المقلد فى الشرك والكفر والعياذ بالله تعالى ؟ والحرمان من مضاء العزيمة وقوة الارادة خسران للنفس يضاهى خسرانها بفقد العلم الاستدلالى ، فان ضعيف الارادة إن أوتى حظا من العلم لا يقوم بحقه ولا يعمل به كما يجب . لان مايهدى اليه العلم الصحيح من وجوب نصر الحق وخذل الباطل

ومجاهدة الأهواء الرديئة وعمل الخير والتعاون على البر ـ كل ذلك لايخلو من مشقة لايحملها إلا ذو العزيمة الصادقة ، والارادة الثابتة

فمن خسر نفسه بالتقليد لاينظر ولا يستدل حتى يهتدى إلى الإيمان ، ومن خسر نفسه بوهن الارادة قلما ينظر و يستدل أيضاً ، فان هو نظر وظهر له الحق بما قام من البرهان عليه قعد به ضعف الارادة عن احتمال لوم اللائمين ، واحتقار الأهل والمعاشرين ، لمن ترك دين آبائه وأجداده ، وصبا إلى حزب أعدائهم وأعدائه هذا مايقال فى مثل حال المشركين فى عهد نزول هذه السورة . و إن ضعف الارادة ليصد صاحبه فى كل زمان ومكان عن الواجبات وسائر الأعمال التى لابد فيها من احتمال مشقة بدنية أو نفسية، و إن كانت من أعمال الإيمان ومصالح الأمة والأوطان، ولو بحثت عن خسران الأفراد المتعلمين الذين يعرفون الحقوق والواجبات لكرامة أنفسهم ، وخسران الجماعات والأمم التى تولى زعامتها أمثال هؤلاء الأفراد لاستقلالها وصلاح أمرها ـ لرأيت سبب هذا وذاك وهن العزيمة وذبذبة الارادة فالفوز والفلاح فى الدين والدنيا لايتم إلا بالعلم الصحيح والعزيمة الحافزة إلى العمل بالعلم ، فمن خسر إحدى الفضيلتين يصدق عليه أنه خسر نفسه سواء كان فرداً ، أو أمة، فمابال من خسرهما كلتيهما والعياذ بالله تعالى. وقد لمح الزمخشرى إلى خسران النفس فى الآخرة فأورد على الآية إشكالا فى غير محله. وأجاب عنه على طريقة المتكلمين جوابا فى غير محله . قال (فان قلت) كيف جعل عدم إيمانهم مسببا عن خسرانهم والأمر على العكس؟ (قلت) معناه الذين خسروا أنفسهم فى علم الله لاختيارهم الكفر فهم لايؤمنون

﴿وله ماسكن فى الليل والنهار وهو السميع العليم﴾ الظاهر المختار أن هذا عطف على ماقبله ، أى لله مافى السموات وما فى الأرض ، وله ماسكن فى الليل والنهار ، واستظهر أبوحيان أنه استئناف إخبار غير مندرج تحت السؤال والجواب. وسكن من السكنى أو من السكون ضد الحركة ، وفيه اكتفاء بما ذكر عما يقابله، أى له ماسكن وما تحرك ، على حد قوله (سرابيل تقيكم الحر) أى والبرد . و يجوز الجمع بين المعنيين على مذهب من يجوز ذلك فى المشترك بما يحتمله المقام ، والحكمة فى ذكر هذا الملك

الخاص على دخوله فى عموم مافى السموات والأرض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فإن السكنى والسكون من دواعى خفاء الساكن ، فإذا كان فى الليل كان أشد خفاء ولذلك قدم ذكر الليل لأن مايسكن فيه هو المقصود بالذات وعطف النهار عليه تكميل ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر ، المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية الكاملة ـ ذكرنا بأنه هو السميع العليم أى المحيط سمعه بكل مامن شأنه أن يسمع مهما يكن خفيا عن غيره ، فهو يسمع دبيب النملة فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ، وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات ويصمها كبيرها ويذهب عنه مابعد منها كما قال أمير المؤمنين على المرتضى كرم الله وجهه : وهو المحيط علمه بكل شيء (يعلم خائنة الأعين وماتخفى الصدور) وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع أو تعزب عن علمه حاجة محتاج ، حتى يخبره بها الأولياء ، أو يقنعه بها الشفعاء (يعلم مابين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء)

بعد كتابة ماتقدم راجعت التفسير الكبير فإذا فيه من نكت البلاغة فى الآية مانقله الرازى عن أبى مسلم الأصفهانى وقال إنه أحسن ماقيل فى نظمها وهو : ذكر فى الآية الأولى السموات والأرض إذ لامكان سواهما ، وفى هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لازمان سواهما ، فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات . فأخبر سبحانه أنه مالك المكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات . قال الرازى : وهذا بيان فى غاية الجلالة . وأقول : ههنا دقيقة أخرى وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات ، وذلك لأن المكان والمكانيات ، أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات ، لدقائق مذكورة فى العقليات الصرفة . والتعليم الكامل هو الذى يبدأ فيه بالأظهر فالأظهر مترقيا إلى الأخفى فالأخفى اهـ

بعد هذا القول الذى أمر الله به رسوله للتذكير بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير فى كل شيء حتى دقائق الأشياء والأمور وخفاياها وأن تصرفه هذا عن علم محيط لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا دبيب نملة أمره بقول آخر بين فيه مايستلزمه ماقبله من وجوب ولاية تعالى وحده والتوجه إليه دون سواه فى كل ماهو فوق كسب البشر والاعتماد على توفيقه فيما هو من كسبهم ، ولا يتم به المراد بمحض سعيهم ، فقال

﴿قل أغير الله أتخذ وليا﴾ الولي الناصر ومتولي الأمر المتصرف فيه، والاستفهام هنا لانكار اتخاذ غير الله وليا لا لإنكار اتخاذ الولي مطلقا ولهذا لم يقل: أأتخذ وليا غير الله، ولا: أتخذ غير الله وليا. ومثله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون؟) وإنما يتحقق اتخاذ غير الله وليا في صورة واحدة وهو أن يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضروب التصرف في النفع والضر فعلا ومنعاً فيما هو فوق كسب ذلك الغير وتصرفه الذي منحه الله لابناء جنسه، ولذلك فسر الولي بالمعبود في هذا المقام. وأما تناصر المخلوقين وتولي بعضهم لبعض فيما هو من كسبهم العادي فلا يدخل في عموم اتخاذ غير الله وليا أو اتخاذهم أولياء من دون الله. فقد أثنى الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض. وبين أيضاً أن الكفار بعضهم أولياء بعض، وقد تقدم بيان هذا من قبل، وقد كان المشركون من الوثنيين ومن طرا عليهم الشرك من أهل الكتاب يتخذون معبوداتهم وأنبياءهم وصلحاءهم أولياء من دون الله تعالى بمعنى أنهم بندائهم ودعائهم والتوجه اليهم والاستعانة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى في قضاء حاجتهم من نصر على عدو وشفاء من مرض وسعة في رزق وغير ذلك. فكان هذا عبادة منهم لهم وجعلهم شركاء لله باعتقاد كون حصول المطلوب من غير أسبابه العادية التي مضت بها السنن الالهية العامة قد كان بمجموع ارادة هؤلاء الاولياء وإرادة الله تعالى، فمقتضى هذا الاعتقاد أن ارادة الله تعالى ماتعلقت بفعل ذلك المطلب إلا بالتبع لارادة الولي الشافع أو المتخذ وليا شفيعاً والحق أن ارادة الله تعالى أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحدثات، كما تقدم تقريره مراراً بشواهد الآيات القرآنية. ثم وصف الله تعالى بما ينافي اتخاذ غيره ولياً فقال

﴿فاطر السموات والأرض﴾ مبدعهما أي مبدئهما على غير مثال سابق، وروى عن ابن عباس أنه قال: ماعرفت مافاطر السموات والارض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي ابتدعتها، وأصل الفطر الشق، ومنه (إذا السماء انفطرت) بمعني إذا السماء انشقت. وقيل للكمأة فطر، لانها تفطر الارض فتخرج منها. وإيجاد البئر إنما يبتدأ بشق الارض بالحفر، وقد كانت المادة التي خلق الله منها السموات والارض كتلة واحدة دخانية، ففتق رتقها وفصل منها

الخاص على دخوله فى عموم مافى السموات والأرض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فان السكنى والسكون من دواعى خفاء الساكن، فاذا كان فى الليل كان أشد خفاءاً ولذلك قدم ذكر الليل لأن مايسكن فيه هو المقصود بالذات وعطف النهار عليه تكميل ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر ، المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية الكاملة — ذكرنا بأنه هو السميع العليم أى المحيط سمعه بكل مامن شأنه أن يسمع مهما يكن خفيا عن غيره ، فهو يسمع دبيب النملة فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ، وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات ويصمها كبيرها ويذهب عنه مابعد منها كما قال أمير المؤمنين على المرتضى كرم الله وجهه : وهو المحيط علمه بكل شيء (يعلم خائنة الأعين وماتخفى الصدور) وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع أو تعزب عن علمه حاجة محتاج ، حتى يخبره بها الأولياء ، أو يقنعه بها الشفعاء (يعلم مابين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء)

بعد كتابة ماتقدم راجعت التفسير الكبير فاذا فيه من نكت البلاغة فى الآية مانقله الرازى عن أبى مسلم الأصفهانى وقال إنه أحسن ماقيل فى نظمها وهو : ذكر فى الآية الأولى السموات والأرض إذ لامكان سواهما ، وفى هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لازمان سواهما ، فالزمان والمكان ظرفان المحدثات . فأخبر سبحانه أنه مالك المكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات . قال الرازى : وهذا بيان فى غاية الجلالة . وأقول : ههنا دقيقة أخرى وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات ، وذلك لأن المكان والمكانيات ، أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات ، لدقائق مذكورة فى العقليات الصرفة . والتعليم الكامل هو الذى يبدأ فيه بالأظهر فالأظهر مترقيا إلى الأخفى فالأخفى اهـ

بعد هذا القول الذى أمر الله به رسوله للتذكير بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير فى كل شيء حتى دقائق الأشياء والأمور وخفاياها وأن تصرفه هذا عن علم محيط لايعزب عنه مثقال ذرة ولا دبيب نملة أمره بقول آخر بين فيه مايستلزمه ماقبله من وجوب ولاينه تعالى وحده والتوجه اليه دون سواه فى كل ماهو فوق كسب البشر والاعتماد على توفيقه فيما هو من كسبهم ، ولا يتم به المراد بمحض سعيهم ، فقال

﴿قل أغير الله أتخذ وليا﴾ الولى الناصر ومتولى الأمر المتصرف فيه، والاستفهام هنا لانكار اتخاذ غير الله وليا لا لإنكار اتخاذ الولى مطلقا ولهذا لم يقل: أأتخذ وليا غير الله، ولا: أتخذ غير الله وليا. ومثله (أفغير الله تأمرونى أعبد أيها الجاهلون؟) وإنما يتحقق اتخاذ غير الله وليا فى صورة واحدة وهو أن يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضروب التصرف فى النفع والضر فعلا ومنعاً فيما هو فوق كسب ذلك الغير وتصرفه الذى منحه الله لابناء جنسه، ولذلك فسر الولى بالمعبود فى هذا المقام. وأما تناصر المخلوقين وتولى بعضهم لبعض فيما هو من كسبهم العادى فلا يدخل فى عموم اتخاذ غير الله وليا أو اتخاذهم أولياء من دون الله. فقد أثنى الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض. وبين أيضاً أن الكفار بعضهم أولياء بعض، وقد تقدم بيان هذا من قبل، وقد كان المشركون من الوثنيين ومن طرا عليهم الشرك من أهل الكتاب يتخذون معبوداتهم وأنبياءهم وصلحاءهم أولياء من دون الله تعالى بمعنى أنهم بندائهم ودعائهم والتوجه اليهم والاستعانة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى فى قضاء حاجتهم من نصر على عدو وشفاء من مرض وسعة فى رزق وغير ذلك. فكان هذا عبادة منهم لهم وجعلهم شركاء لله باعتقاد كون حصول المطلوب من غير أسبابه العادية التى مضت بها السنن الالهية العامة قد كان بمجموع ارادة هؤلاء الاولياء وإرادة الله تعالى، فمقتضى هذا الاعتقاد أن ارادة الله تعالى ما تعلقت بفعل ذلك المطلب إلا بالتبع لارادة الولى الشافع أو المتخذ وليا شفيعاً والحق أن ارادة الله تعالى أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحدثات، كما تقدم تقريره مراراً بشواهد الآيات القرآنية. ثم وصف الله تعالى بما ينافى اتخاذ غيره ولياً فقال

﴿فاطر السموات والأرض﴾ مبدعهما أى مبدئهما على غير مثال سابق، وروى عن ابن عباس أنه قال: ماعرفت ما فاطر السموات والارض حتى أتانى أعرابيان يختصمان فى بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أى ابتدعتها، وأصل الفطر الشق، ومنه (إذا السماء انفطرت) بمعنى إذا السماء انشقت. وقيل للكمأة فطر، لانها تفطر الارض فتخرج منها. وإيجاد البئر إنما يبتدأ بشق الارض بالحفر، وقد كانت المادة التى خلق الله منها السموات والارض كتلة واحدة دخانية، ففتق رتقها وفصل منها

أجرام السموات والأرض ، وذلك ضرب من الفطر والشق (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ؟) الرؤية هنا علمية

وصف الله تعالى بفاطر السموات والارض ـ وهو لا نزاع فيه ـ يؤيد انكار اتخاذ غيره وليا يستنصر ويستعان به أو يتخذواسطة للتأثير في الإرادة الالهية ، فان من فطر السموات والأرض بمحض إرادته من غير تأثير مؤثر ولاشفاعة شافع يجب أن يتوجه اليه وحده بالدعاء ، و إياه يستعان فى كل ماوراء الاسباب ، وأكد هذا بقوله ﴿ وهو يطعم ولا يطعم ﴾ أى يرزق الناس الطعام ولا يحتاج إلى من يرزقه ويطعمه لانه منزه عن الحاجة إلى الطعام وغيره، غني بنفسه عن كل ماسواه . وقرأ أبو عمرو « ولا يطعم» بفتح الياء أى لايأكل ؛ وهذه الجملة حالية مؤيدة لانكار اتخاذ ولى غيرالله، وفيها تعريض بمن اتخذوا أولياء من دونه من البشر بأنهم محتاجون إلى الطعام ، لاحياة لهم ولا بقاء إلى الأجل المحدود بدونه ، وأن الله تعالى هوالذى خلق لهم الطعام فهم عاجزون عن البقاء بدونه وعاجزون عن خلقه و إيجاده، فكيف يتخذون أولياء مع الغنى الحميد ، الرزاق الفعال لمايريد ؟ كما قال فى الاحتجاج على النصارى فى عبادة المسيح وأمه عليهما السلام (ماالمسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام) وأما الأولياء المتخذة من من غير البشر كالاصنام ، فهي أضعف وأعجز من البشر ، لاتفاق عقلاء الامم كلها على تفضيل الحيوان على الجماد ، وتفضيل الانسان على جميع أنواع الحيوان

﴿ قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ أى قل أيها الرسول بعد إيراد هذه الآيات والحجج على وجوب عبادة الله وحده وعدم اتخاذ غيره وليا : انى أمرت من لدن ربى الموصوف بما ذكر من الصفات أن أكون أول من أسلم اليه وانقاد لدينه من هذه الأمة التى بعثت فيها ، فلست أدعو إلى شيء لا آخذ به ، بل أنا أول مؤمن وعامل بهذا الدين ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ أى وقيل لى بعد هذا الامر بالسبق إلى اسلام الوجه له : لا تكونن من المشركين الذين اتخذوا من دونه أولياء يزعمون أنهم يقربونهم إليه زلفى ، فأنا أتبرأ من دينكم ومنكم . وحاصل المعنى: أنى امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك . كذا قيل ، والاولى أن يقال : إن

حاصله الجمع بين الاسلام والبراءة من الشرك وأهله

و بعد هذا القول المبين لأصل الدعوة وأساس الدين وكون الداعي اليه مأموراً به كغيره ـ أمر الله رسوله بقول آخر في بيان جزاء من خالف ماذكر من الامر والنهي آنفاً وأنه عام لاهوادة فيه ولا شفاعة تحول دونه فقال ﴿ قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ قدم ذكر الخوف على شرطه الذي شأنه أن يتقدمه لانه هو الأهم المقصود بالذكر ، وشرط « إن » لايقتضي الوقوع ، فالمعنى إن فرض وقوع العصيان مني لربي فاني أخاف أن يصيبني عذاب يوم عظيم ، وهو يوم القيامة ، وصف بالعظيم لعظمة مايكون فيه من تجلي الرب سبحانه ومحاسبته للناس ومجازاته لهم . وحكمة هذا التعبير ماأشرنا اليه من أن هذا الدين دين الله الحق لامحاباة فيه لاحد ، مهما يكن قدره عظيما في نفسه . وأن يوم الجزاء لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ـ بالمعنى المعروف عند المشركين ـ ولا سلطان لغير الله فيتكل عليه من يعصيه ، ظنا أنه يخفف عنه أو ينجيه (يوم لاتملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله) و إذا كان خوف النبي ﷺ من العذاب على المعصية منتفيا لانتفائها بالعصمة فخوف الإجلال والتعظيم ثابت له دائما

﴿ من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين ﴾ أي من يصرف و يحول عن ذلك العذاب في ذلك اليوم العظيم حتى يكون بمعزل عنه ، أو من يصرف عنه ذلك العذاب في ذلك اليوم ـ فقد رحمه الله بانجائه من الهول الأكبر ، و بما وراء النجاة من دخول الجنة ، لأن من لايعذب يومئذ يكون منعما حتما ، وذلك الجمع بين النجاة من العذاب والتمتع بالنعيم في دار البقاء هو الفوز المبين الظاهر وقد حققنا في تفسير آخر السورة السابقة (المائدة) أن الفوز إنما يكون بمجموع الأمرين السلبي والإيجابي ، ولا ينافي ذلك ماقيل في أهل الأعراف على مايأتي تحقيقه في سورتها . وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (من يَصرف عنه) بالبناء للفاعل ، أي من يصرفه الله عنه أي عن العذاب الخ و يؤيدها قراءة أبي (من يصرف الله) باظهار الفاعل وحذف المفعول ، ولعله قال ذلك بقصد التفسير ولا يمنعنا من الجزم بذلك إلا أن يصح أنه كتب اسم الجلالة في مصحفه

وقد استدلت الأشعرية بالآية على أن الطاعة لاتوجب الثواب والمعصية لاتوجب العقاب ، لأنها ناطقة بأن ذلك من رحمة الله تعالى وفعل الواجب لا يسمى رحمة ، وضربوا لذلك الأمثال في أفعال البشر ، والحق أن من أفعال الرحمة البشرية ماهو واجب ، ومن الواجب على الناس ماهو رحمة أي واجب لأنه رحمة وأما الخالق عز وجل فلا يوجب عليه أحد شيئاً إذ لاسلطان فوق سلطانه ، وله أن يوجب على نفسه ماشاء ، وقد كتب على نفسه الرحمة ، أي أوجبها كما نص عليه كتابه في هذا السياق . فهذه كتابة مطلقة ، وسيأتي في سورة الأعراف كتابتها للمتقين المزكين من مؤمني هذه الأمة ، ولو لم يكتب الرب على نفسه الرحمة لجاز أن لا يرحم أحداً وأن لايكون رحيما بخلقه ، و إذا أجاز بعض المتكلمين هذا فكتاب الله لايجيزه ولما بين سبحانه أن صرف العذاب والفوز بالنعيم بعده من رحمته في الآخرة بين أن الأمر كذلك في الدنيا وأن التصرف فيه لله الولي الحميد وحده فقال :

﴿ و إن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلاهو ، و إن يردك بخير فهو على كل شيء قدير ﴾ المس أعم من اللمس في الاستعمال . يقال : مسه السوء والكبر والعذاب والتعب والضراء والضر والخير ، أي أصابه ذلك ونزل به ، و يقال : مسه غيره بذلك أي أصابه به . وقد وردت هذه المعاني كلها في القرآن ، ولكن المس بالخير ذكر هنا في مقابل المس بالضر مسندا إلى الله تعالى ، وفي سورة المعارج في مقابل المس بالشر غير مسند إلى الله تعالى ، والضر بالضم والفتح — لغتان : أو الضر بالفتح مصدر ، و بالضم اسم مصدر ، والاستعمال فيه : أن يضم إذا ذكر وحده و يفتح إذا ذكر مع النفع . وهو مايسوء الانسان في نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله أو غير ذلك من شؤونه ، و يقابله النفع . وقال الرازي : الضر اسم للألم والحزن والخوف ومايفضي إليهما أو إلى أحدها ، والنفع اسم اللذة والسرور ومايفضي اليهما أو إلى أحدهما ، والخير اسم للقدر المشترك من دفع الضر وحصول الخير . وقال الراغب : الخير مايرغب فيه الكل ، كالعقل مثلا والعدل والفضل والشيء النافع وضده الشر . وأقول : إن الخير ما كان فيه منفعة أو مصلحة حاضرة أو مستقبلة ، فمن الضار المكروه الذي يسوء مايكون خيرا بحسن أثره أو عاقبته ،

والشر مالا مصلحة ولا منفعة فيه ألبتة أو ما كان ضرره أكبر من نفعه . قال تعالى (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم) وقال فى النساء (فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا و يجعل الله فيه خيراً كثيراً) وقال (ان الذين جاءوا بالافك عصبة منكم لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم) والشر لا يسند إلى الله تعالى ولكنه مما يبتلى به الناس و يختبرهم . وقوله تعالى (ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضى إليهم أجلهم) ليس من هذا الاسناد فى شيء . وفى الحديث «الخير كله بيديك والشر ليس إليك»

ومن دقائق بلاغة القرآن المعجزة بجرى الحقائق بأوجز العبارات وأجمعها لمحاسن الكلام مع مخالفة بعضها فى بادى الرأى لما هو الأصل فى التعبير كالمقابلة هنا بين الضر والخير ، وانما مقابل الضر النفع ومقابل الخير الشر ، فنكتة المقابلة ان الضر من الله تعالى ليس شراً فى الحقيقة ، بل هو تربية واختبار للعبد يستفيد به من هو أهل للاستفادة أخلاقا وآدابا وعلما وخبرة ، وقد بدأ بذكر الضر لأن كشفه مقدم على نيل مقابله ، كما أن صرف العذاب فى الآخرة مقدم على النعيم فيها ، وهذه الآية مقابلة لما قبلها كما تقدم . ثم ذكر الخير فى مقابل الضر دون النفع فأفاد أن ماينفع الناس من النعم انما يحسن إذا كان ذلك النفع خيراً لهم بعدم ترتيب شيء من الشر عليه فكأنه قال: ان أصابك أيها الإنسان ضر كمرض وتعب وحاجة وحزن وذل اقتضته سنة الله تعالى فلا كاشف له ، أى لامزيل له ولا صارف يصرفه عنك إلا هو دون الأولياء الذين يتخذون من دونه و يتوجه إليهم المشرك لكشفه ، فهو إما أن يكشفه عنك بتوفيقك للاسباب الكسبية التى تزيله ، و إما أن يكشفه بغير عمل منك ولا كسب ، بلطفه الخفى لاحد له فله الحمد ، و إن يمسسك بخير ، كصحة وغنى وقوة وجاه فهو قادر على حفظه عليك كما أنه قادر على إعطائك إياه ، لأنه على كل شيء قدير ، وأما أولئك الأولياء الذين اتخذوا من دونه فلا يقدرون على مسك بخير ولا ضر . فالآية كما قال الرازى دليل آخر على أنه لا يجوز للعاقل أن يتخذ غير الله ولياً . وقد تبين بها و بما قبلها أن كل مايحتاج إليه المرء فى الدنيا والآخرة من كشف ضر وصرف عذاب أو ايجاد خير ومنح ثواب فإنما يطلب من الله تعالى وحده ، والطلب من الله تعالى نوعان : طلب بالعمل

ومراعاة الأسباب ، التي تقتضيها سننه تعالى في خلقه ، وطلب بالتوجه والدعاء اللذين ندبت إليهما آياته تعالى في كتابه وأحكامه الشرعية .

هذا ما فتح الله به ، وبعد كتابته راجعنا كتاب روح المعاني فوجدنا فيه نقلا في نكتة البلاغة في المقابلة بين الضر والخير أحببنا نقلها إتماما للفائدة قال :

« وفسروا الضر ـ بالضم ـ بسوء الحال في الجسم ـ وبالفتح ـ بضد النفع [1] وعدل عن الشر المقابل للخير إلى الضر على ما في البحر لأن الشر أعم ، فأتى بلفظ الأخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة . وقال ابن عطية : ان مقابلة الخير بالضر ـ مع أن مقابله الشر وهو أخص منه ـ من خفي الفصاحة للعدول عن قانون الصنعة وطرح رداء التكلف وهو أن يقرن بأخص من ضده ونحوه لكونه أوفق بالمعنى وألصق بالمقام ، كقوله تعالى (إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى ، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى) فجيء بالجوع مع العري وبالظمأ مع الضحو وكان الظاهر خلافه ، ومنه قول امرىء القيس

كأني لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال

ولم أسبأ الزق الروي ولم أقل لخيلي : كري كرة بعد إجفال

وإيضاحه : أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعري الذي هو خلو الظاهر ، والظمأ الذي فيه حرارة الباطن بالضحى الذي فيه حرارة الظاهر ، وكذلك قرن امرؤ القيس علوه على الجواد بعلوه على الكاعب لأنهما لذتان في الاستعلاء وبذل المال في شراء الراح ، ببذل الأنفس في الكفاح ، لأن في الأول سرور الطرب وفي الثاني سرور الظفر ، وكذا هنا أوثر الضر لمناسبته ما قبله من الترهيب ، فان انتقام العظيم عظيم ، ثم لما ذكر الإحسان أتى بما يعم أنواعه ، والآية من قبيل اللف والنشر ، فان مس الضر ناظر إلى قوله تعالى (انى أخاف) الخ ومس الخير ناظر إلى قوله سبحانه (من يصرف عنه) » الخ

﴿ وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ﴾ فسر أهل اللغة القهر بالغلبة والأخذ من فوق وبالاذلال ، وقال الراغب : القهر الغلبة والتذليل معاً ويستعمل في كل واحد منهما . وقد جاءت هذه الآية بعد إثبات كمال القدرة لله تعالى فيما قبلها

(١) هذا تحكم لا يصح نقلا . والتحقيق ما تقدم

تثبت له جل وعلا كمال السلطان والتسخير لجميع عباده والاستعلاء عليهم مع كمال الحكمة والعلم المحيط بخفايا الامور ، ليرشدنا إلى أن من اتخذ منهم ولياً من دونه فقد ضل ضلالا بعيدا لاشراكه ومقارنته بين الرب القاهر العلى الكبير الحكيم الخبير ، و بين العبد المربوب المقهور المذلل المسخر الذى لا حول له ولا قوة إلا بالله العلى العظيم . فاذا كان هكذا شأن الرب وهذه صفاته فلا ينبغى للمؤمن به أن يتخذ ولياً من عباده المقهورين تحت سلطان عزته ، المذللين لسننه التى اقتضتها حكمته وعلمه بتدبير الأمر فى خلقه ، لأن أفضل المخلوقات وأكملهم مساوون لغيرهم فى العبودية لله والذل له ، وكونهم لا حول لهم ولا قوة بأنفسهم ، ولم يجعل من خصائص أحد منهم أن يشاركه فى التصرف فى خلقه ولا فى كونه يدعى معه ولا وحده لكشف ضرولا جلب نفع (فلا تدعوا مع الله أحداً) (بل إياه تدعون فيكشف ماتدعون إليه إن شاء) (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا) الخ

وقد فسر ابن جرير الآية بقوله: والله الغالب عباده المذللهم العالى عليهم بتذليله لهم وخلقه إياهم فهو فوقهم بقهره إياهم وهم دونه، وهو الحكيم فى علوه على عباده وقهره إياهم ، بقدرته وسائر تدبيره ، الخبير بمصالح الاشياء ومضارها ، الذى لا تخفى عليه عواقب الامور وبواديها ، ولا يقع فى تدبيره خلل، ولا يدخل حكمته دخل . اه

وذهبت المعتزلة والاشاعرة إلى أن قوله تعالى « فوق عباده » تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقهر . صرح بذلك الزمخشرى وتبعه بعض الاشاعرة ، كالبيضاوى بنقل عبارته بنصها ، وبعضهم ، كالرازى ، بنقلها واطالة الدلائل النظرية باثبات مضمونها ، ومنع إرادة فوقية الذات وإطلاق صفة العلو على الله ، اذ جعل ذلك قولا بتحيز البارى فى جهة معينة وأطال فى سرد الدلائل النظرية على استحالة ذلك ، ولفظ الآية لا يأبى مافسره به الزمخشرى وأمثاله ، لان له نظيراً ذكروه فى تفسيرها وهو قوله تعالى حكاية عن فرعون (و إنا فوقهم قاهرون) وبديهى أنه يعنى فوقية المكانة المعنوية لا المكان ، ولو اكتفوا بهذا لكان حسناً لانه فى معنى مانقل عن مفسرى السلف كابن جرير ، ولكن منهم من شنع على السلف الصالحين وسماهم حشوية لعدم تأويلهم الآيات والاحاديث الصحيحة الناطقة باثبات صفة العلو المطلق لله تعالى ،

فسلف الأمة يمرون هذه الآيات بغير تأويل ، ويقولون ان الله مستو على عرشه فوق السموات وفوق العالم كله لا فوق كل شخص وحده ، وهو بهذا بائن من خلقه ، وإنه مع ذلك ليس كمثله شيء ، فليس بمحدود ولا محصور ولا متحيز ؛ فهذه اللوازم التي يبني عليها الجهمية وتلاميذهم تأويل صفة العلو مبنية كلها على قياس الخالق على المخلوق ، ومن المعلوم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الصفات حتى العلم والقدرة والارادة فانما وضع في أصل اللغة لصفات البشر وهي مباينة لصفات الله تعالى ، فلماذا يخصون بعضها بالتأويل دون بعض ؟ فالحق الذي مضى عليه سلف الأمة أن الله تعالى وصف بكل ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وأن جميع تلك الصفات تطلق عليه مع تنزيهه عن مشابهة من تطلق عليهم ألفاظها من الخلق ؛ فعلم الله وقدرته وكلامه وعلوه وسائر صفاته شؤون تليق به لا تشبه علم المخلوقين وقدرتهم وكلامهم وعلو بعضهم على بعض . وقد انتهى سخف بعض المتكلمين في التأويل إلى جعل صفات الباري تعالى سلبية ، وقد تقدم شيء من هذا البحث : وسنعود إليه إن شاء الله تعالى

ثم ختم الله تعالى هذه الأقوال أو الاوامر القولية المبينة لحقيقة الدين ودلائله بشهادته لرسوله وشهادة رسوله له فقال :

﴿ قل أي شيء أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾ أخرج ابن اسحاق وابن جرير من طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قال «جاء النحام بن زيد وقردم بن كعب وبحرى بن عمرو – من اليهود – فقالوا : يا محمد ما نعلم مع الله إلهاً غيره فقال : « لا إله إلا الله ، بذلك بعث وإلى ذلك أدعو » فأنزل الله : في قولهم (قل أي شيء أكبر شهادة) الآية – كذا في لباب النقول . وهذه الرواية لا تصح ففي سندها محمد بن محمد مولى زيد بن ثابت . قال الحافظ في تهذيب التهذيب : مدني مجهول تفرد عنه ابن اسحاق اه وابن جرير رواه من طريق بن اسحاق . والتحقيق أن السورة نزلت بمكة دفعة واحدة الا ما استثني ، وليست هذه الآية منه

وأما معنى الآية فهو أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يسأل كفار قريش : أي شيء شهادته أكبر شهادة وأعظمها وأجدر بأن تكون أصحها وأصدقها ؟ ثم أمره بأن يجيب هو عن هذا السؤال بأن أكبر الأشياء شهادة الذي لا يجوز أن يقع في

شهادته كذب ولا زور ولا خطأ هو الله تعالى وهو شهيد بينى و بينكم ، وأوحى إلى هذا القرآن من لدنه لأنذركم به عقابه على تكذيبى فيما جئت به مؤيداً بشهادته سبحانه ، وأنذر من بلغه هذا القرآن إذ كل من بلغه فهو مدعو إلى اتباعه حتى تقوم الساعة

شهادة الشيء حضوره ومشاهدته ، والشهادة به الاخبار به عن علم ومعرفة واعتقاد مبنى على المشاهدة بالبصر أو البصيرة أى العقل والوجدان ومنه الشهادة بالتوحيد ، و إثبات الشيء بالدليل والبرهان شهادة به ، وشهادة الله بين الرسول و بين قومه قسمان: شهادته سبحانه برسالة الرسول ﷺ وشهادته بما جاء به . وشهادته عز وجل برسالة رسوله ثلاثة أنواع (النوع الأول) إخباره بها فى كتابه بمثل قوله (محمد رسول الله) (إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً) (قل ياأيها الناس إنى رسول الله اليكم جميعا) (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيرا) (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فهذه شهادات وردت بغير لفظ الشهادة وهو غير شرط فى صحتها خلافا لبعض الفقهاء ، ولا يقتضى التلفظ به حقيتها ، فقد حكى الله عن إخوة يوسف أنهم (قالوا : ياأبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا) وهم لم يقولوا : نشهد أن ابنك سرق . وقد سموا قولهم شهادة لانه عن علم بما ثبت عليه عند عزيز مصر و إن كان ذلك الاثبات مصنوعا ، وقال تعالى (اذا جاءك المنافقون قالوا : نشهد انك لرسول الله ، والله يعلم انك لرسوله ، والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) فانهم صرحوا بلفظ الشهادة ، ولما كانوا غير مؤمنين بها شهد الله تعالى بكذبهم فيها وقال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه) فهذه شهادة صرح فيها باللفظ وكذلك قوله تعالى (و يقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى بالله شهيدا بينى و بينكم) وهى بمعنى هذه الآية التى نفسرها

(النوع الثانى من شهادة الله تعالى لرسوله) تأييده بالآيات الكثيرة وأعظمها القرآن – وهو الآية العلمية العقلية الدائمة بما ثبت بالفعل من عجز البشر عن الإتيان بسورة من مثله ، و بما اشتمل عليه من الآيات الكثيرة كأخبار الغيب ووعد الرسول والمؤمنين بنصره تعالى لهم و إظهارهم على أعدائهم وغير ذلك مما ثبت بالفعل عند أهل عصره ونقل الينا بالتواتر، ومنها غير القرآن من الآيات الحسية والاخبار النبوية

بالغيب التي ظهر بعضها في زمنه و بعضها بعد زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام كقوله في سبطه الحسن وهو طفل «ابني هذا سيد، ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين» وقوله في عمار بن ياسر «تقتله الفئة الباغية» وقوله «صنفان من أهل النار لم أرهما بعد. قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات رءوسهن كأسنمة البخت» الحديث وكلها صحيحة

(النوع الثالث من شهادته لرسوله) شهادة كتبه السابقة له و بشارة الرسل الأولين به، ولا تزال هذه الشهادات والبشائر ظاهرة فيما بقي عند اليهود والنصارى من تلك الكتب وتواريخ أولئك الرسل عليهم السلام على ما طرأ عليها من التحريف وقد تقدم بيان ذلك في تفسير السورة السابقة ولا سيما المائدة ولا تنس هنا أخذه تعالى العهد على الرسل وقوله لهم (أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري؟ قالوا: أقررنا قال: فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين) [راجع ص ٣٤٩ ج ٣].

وأما شهادته تعالى لما جاء به رسوله من التوحيد والبعث ـ وهو ما كانوا ينكرونه دون الآداب والفضائل والأحكام العملية فهو ثلاثة أنواع (أحدها) شهادة كتابه معجز الخلق بذلك كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم * ان الدين عند الله الاسلام) وقوله (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا، قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير)

(ثانيها) ما أقامه من الآيات البينات في الأنفس والآفاق على توحيده واتصافه بصفات الكمال وفي بيان ذلك من هذه السورة ما ليس في غيرها:

(ثالثها) ما أودعه جل شأنه في الفطرة البشرية من الايمان الفطري بالألوهية و بقاء النفس وما هدى اليه العقول السليمة من تأييد هذا الشعور الفطري بالدلائل والبراهين ولعلنا نشرح معنى الايمان الفطري الذي بيناه من قبل بيانا موجزا في تفسير آية العهد الالهي الذي أخذه على بني آدم وهي قوله تعالى في سورة الأعراف (و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم) الآية

علم مما بيناه أن شهادته تعالى هي شهادة آياته في القرآن، وآياته في الأكوان وآياته في العقل والوجدان، اللذين أودعهما في نفس الانسان، وهذه الآيات قد

بينها القرآن وأرشد إليها ، فهو الدعوى والبينة ، والشاهد المشهود له ، وكفى به ظهوراً بالحق و إظهاراً له ، أنه لايحتاج إلى شهادة غيره له . على أن الشهود والأدلة على حقيته كثيرة ، وجملة « وأوحى إلى هذا القرآن » معطوفة على جملة « الله شهيد بيني و بينكم » مصدرة بالفعل المبنى للمفعول لأن المراد بنصها بيان أن القرآن هو موضوع الدعوة والرسالة المقصود منها بالذات ، وتدل بوضعها دلالة ايماء على انه أعظم شهادة لله تعالى .

وقوله تعالى (لأنذركم به ومن بلغ) نص على عموم بعثة خاتم الرسل عليه أفضل الصلاة والسلام ، أي لأنذركم به يا أهل مكة أو يامعشر قريش أو العرب وجميع من بلغه ووصلت اليه دعوته من العرب والعجم في كل مكان وزمان إلى يوم القيامة . قال البيضاوى وهو دليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين وقت نزوله ومن بعدهم وأنه لايؤاخذ بها من لم تبلغه اه . يعنى أن العبرة فى دعوة الاسلام بالقرآن فمن لم يبلغه القرآن لايصدق عليه انه بلغته الدعوة . وحينئذ لا يكون مخاطباً بهذا الدين ، ومفهومه أن الحجة لا تقوم بتبليغ دعوة الاسلام بالقواعد الكلامية والدلائل النظرية التى بنى عليها ذلك العلم أى إلا أن ينص فيها على أصوله وأحكامه ، و إننا نرى المسلمين قد تركوا دعوة القرآن وتبليغه بعد السلف الصالح وتركوا العلم به و بما بينه من السنة إلى تقليد المتكلمين والفقهاء . والقرآن حجة عليهم و إن جعلوا أنفسهم غير أهل للحجة .

ومما روى فى الآية ما أخرجه ابن مردويه وأبو نعيم والخطيب عن ابن عباس مرفوعا قال « من بلغه القرآن فكأنما شافهته به — ثم قرأ — (وأوحى إلى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ) » وذلك ان القرآن لما كان متواترا بلفظه ومعناه كان من بلغه بعده ﷺ كمن سمعه منه وان كثرت الوسائط لأنه هو الذى بلغه بلا زيادة ولا نقصان . وليس للأحاديث المروى كثيرها بالمعنى هذه المزية فهى موضع اجتهاد . وأخرج أبناء أبى شيبة والضريس وجرير والمنذر وأبو حاتم وأبو الشيخ عن محمد بن كعب القرظى فى الآية قال : من بلغه القرآن فكأنما رأى النبي ﷺ وفى لفظ : من بلغه القرآن حتى يفهمه و يعقله كان كمن عاين

النبي ﷺ وكله. وأخرج أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال أُتي رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم: «هل دعيتم إلى الاسلام؟» قالوا: لا فخلى سبيلهم ثم قرأ (وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) ثم قال «خلوا سبيلهم حتى يأتوا مأمنهم من أجل أنهم لم يدعوا».

ثم أمر الله تعالى رسوله ﷺ بالشهادة له بالوحدانية التي جحدها المشركون وبالبراءة من قولهم وشهادتهم بالشرك فقال ﴿أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى، قل: لا أشهد. قل إنما هو إله واحد وانني بريء مما تشركون﴾ قالوا: ان الاستفهام هنا للتقرير مع الانكار والاستبعاد، وقد أمره تعالى أن يجيب بأنه لا يشهد كما يشهدون. ثم أمره أمراً آخر بأن يشهد بنقيض مايزعمون ويتبرأ منه وهو أن يصرح بأن الاله لايكون إلا واحداً، ويتبرأ مما يشركونه به من الأصنام وغيرها أو من إشراكهم مهما يكن موضوعه، وانما قال (قل إنما هو إله واحد) فأعاد الأمر ولم يعطف المأمور به على ماقبله لافادة أن الاقرار بالوحدانية مقصود بذاته لايغني عنه نفي الشهادة بالشرك.

---

(٢٠) الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٢١) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ؟ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (٢٢) وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا: أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ؟ (٢٣) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا: وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (٢٤) انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ.

روي أن قريشاً أرسلت إلى المدينة من سأل اليهود عن النبي ﷺ ورجعوا إلى مكة فزعموا أن اليهود قالوا ليس له عندنا ذكر، فلما صار لهم عهد باليهود كان مما

رد الله تعالى به عليهم فى هذه السورة قوله بعد ماتقدم من الحجج ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ﴾ أى يعرفون محمداً النبى الأمى خاتم الرسل ﷺ كما يعرفون أبناءهم لأن نعته فى كتبهم واضح ظاهر ، وقد تقدم نص هذه الجملة فى سورة البقرة كآيات أخرى فى معناها وبينا فى تفسيرها ما يؤيدها من شواهد التوراة والانجيل . ثم بين تعالى علة انكار المكابرين منهم لما يعرفونه من أمر نبوته ﷺ فقال ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ قيل ان « الذين » هنا بيان للذين الأولى أو بدل منها ، ويجوز أن يكون مبتدأ ، أى الذين خسروا أنفسهم منهم فهم لا يؤمنون به بل يكفرون كبراً وعناداً فهم لذلك ينكرون ما يعرفون . وقد بينا قريبا معنى هذه الجملة إذ وردت . بنصها فى الآية الثالثة عشرة من هذه السورة (ص ٣٢٧) ، وموقعها هنا أن علة انكار من أنكر نبوة محمد ﷺ من علماء اليهود كعلة انكار من أنكرها من المشركين بعد ظهور آياتها وأنكر ماهو أعظم منها وأظهر وهو وحدانية الله تعالى ، وهى أنهم خسروا أنفسهم فهم يؤثرون ما لهم من الجاه والمكانة والرياسة فى قومهم على الايمان بالرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم ، لعلمهم بأن هذا الإيمان يسلبهم تلك الرياسة ويجعلهم مساوين لسائر المسلمين فى جميع الأحكام ، وكذلك كان بعض رؤساء قريش يعز عليه أن يؤمن فيكون مرءوسا وتابعه (ليتيم أبى طالب) فكيف وهو يكون بعد ذلك مساويا لبلال الحبشى وصهيب الرومى وغيرهم من فقراء المسلمين ، فخسران هؤلاء الذين نزلت فيهم هذه الآية لأنفسهم هو من قبيل ضعف الارادة لا من نوع فقد العلم والمعرفة لأن الله تعالى أخبر أنهم على معرفة صحيحة فى هذا الباب . وروى أن خسران النفس هنا عبارة عن خسرانها فى الآخرة فقط بخسران أمكنتهم التى كانت معدة لهم فى الجنة لو آمنوا بالرسول واعطائها للمؤمنين ، ولما كان هذا الخسران أعظم ظلم ظلم به هؤلاء الكفار أنفسهم قال تعالى فيهم :

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته ؟ ﴾ أى لا أحد أظلم ممن افترى على الله كذبا كزعم من زعم أن له ولداً أو شريكا أو أن غيره يدعى معه أو من دونه و يتخذ وليا له يقرب الناس إليه زلفى و يشفع لهم عنده ، أوزاد فى دينه

ما ليس منه ـ أو كذب بآياته المنزلة كالقرآن المجيد ، أو آياته الكونية الدالة على وحدانيته أو التي يؤيد بها رسله ؟ و إذا كان كل من هذا التكذيب وذلك الكذب والافتراء يعد وحده غاية في الظلم و يطلق على صاحبه اسم التفضيل فيه فكيف يكون حال من جمع بينهما فكذب على الله وكذب بآياته المثبتة للتوحيد والمثبتة للرسالة ؟

ثم بين سوء عاقبة الظالمين فقال ﴿ إنه لا يفلح الظالمون ﴾ هذا استئناف بياني وقع موقع جواب السؤال ، أي الحال والشأن ان الظالمين عامة لا يفوزون في عاقبة أمرهم يوم الحساب والجزاء بالنجاة من عذاب الله تعالى ولا بنعيم الجنة مهما يكن نوع ظلمهم ، فكيف تكون عاقبة من وصف بأنه لا أحد أظلم منه لافترائه على الله تعالى أو لتكذيبه بآياته ؟ أو عاقبة من جمع بين الأمرين فكان أظلم الظالمين ؟

الآية نزلت في الكافرين فلهذا يغفل الناس عن صدقها على من كذب على الله تعالى وهو يسمى نفسه أو يسميه الناس مؤمنا أو مسلما ، كأن يقول بقول أولئك المشركين فيتخذ غير الله وليا و يدعوه ليشفع عنده ، أو يزيد في دين الله برأيه فيقول : هذا واجب ، وهذا حلال ، وهذا حرام فيما لم ينزل الله به وحيا ولا كان مما بلغه رسوله ﷺ من دينه

ثم بين تعالى ما في نفي الفلاح من الاجمال فقال ﴿ و يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا : أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ؟ ﴾ أي واذكر لهم أيها الرسول يوم نحشرهم جميعا على اختلاف درجاتهم في ظلم أنفسهم بأنواعه وظلم غيرها بأنواعه ثم نقول للذين أشركوا منهم وهم أشدهم ظلما أين الشركاء الذين كانوا يضافون إليكم لاتخاذكم إياهم أولياء فيكم الذين كنتم تزعمون في الدنيا أنهم شركاء لله يدعون و يستعانون كما يدعى و يستعان ، وأنهم يقربونكم إلى الله زلفى و يشفعون لكم عنده ؟ فأين ضلوا عنكم فلا يرون معكم ؟ كما قال في آية أخرى (وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون) وقد قرأ يعقوب (يحشرهم جميعا ثم يقول) بالياء والمعنى ظاهر ، والاستفهام للتوبيخ والاحتجاج .

﴿ ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ﴾ قرأ ابن كثير وابن

عامر وحفص «لم تكن فتنتهم» بالتاء والرفع، ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عنه بالتاء والنصب، والباقون «لم يكن فتنتهم» بالياء والنصب، ولا فرق بين هذه القراآت فى المعنى فان بعضها يقدم اسم تكن عليها و بعضها يؤخره، و بعضهم يذكر الفعل و بعضهم يؤنثه، وكل ذلك جائز فى العربية. وقرأ حمزة والكسائى «ربَّنا» بالفتح على النداء أى يا ربنا. والباقون بالجر على الصفة. والفتنة الاختبار، وفسرت هنا بالقولة والكلام والجواب و بالشرك، وقدر بعضهم مضافا محذوفا فقال: إن المعنى ثم لم تكن عاقبة هذا الاختبار أو الشرك إلا إقسامهم بالله يوم القيامة أنهم ما كانوا مشركين

ظاهر الآية أنهم ينكرون فى بعض مواقف الحشر شركهم بالله توهما منهم أن ذلك ينفعهم، ولكنهم يعترفون به فى بعضها كما يعلم من آيات أخرى، واستشكل بعض المفسرين هذا المعنى، واحتجوا بأن الإنكار فى القيامة متعذر، و بأن اعترافهم بالشرك ثابت فى بعض الآيات كقوله تعالى حكاية عنهم (١٦: ٨٧ هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعو من دونك) وقوله (٤: ٤٢ ولا يكتمون الله حديثا) وروى أن ابن عباس سئل عن الآية وعن قوله تعالى (ولا يكتمون الله حديثا) فقال: أما قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) فانهم لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا أهل الاسلام فقالوا تعالوا لنجحد (قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) فختم الله على أفواههم وتكلمت أيديهم وأرجلهم (ولا يكتمون الله حديثاً) وذهب بعضهم إلى أن المعنى ما كنا مشركين فى اعتقادنا لأننا ما كنا ندعو غيرك استقلالا بل توسلا إليك ليكون من ندعوهم شفعاء لنا عندك يقربوننا إليك زلفى، لأننا كنا نستصغر أنفسنا أن نتسامى إلى دعائك كفاحا بلا واسطة وما هذا إلا تعظيم لك. وقد أورد على هذا التفسير أنه لا يلتئم مع قوله بعد هذه الحكاية عنهم ﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ وأجيب عن الإيراد بأن المراد أنهم كذبوا على أنفسهم فى دار الدنيا بزعمهم أنهم اتخذوا شفعاء يشفعون لهم عند الله وأن هذا تعظيم لله لا كفر به، ويرد هذا القول تصريح مشركى قريش بأن ما كانوا عليه شرك ولكن بعضهم كان يرى أنه لا بأس به لأنه بمشيئة الله، وهؤلاء كجبرية المسلمين، وقد أنكر القرآن عليهم هذه الشبهة فى قوله من هذه السورة (وقال الذين أشركوا لو شاء ما أشركنا) الخ نعم إن كثيراً ممن

يسمون مسلمين يدعون غير الله تعالى حتى في حال الشدة والضيق التي كان مشركو العرب يخلصون فيها الدعاء لله تعالى . ولكنهم لا يسمون هذا شركا كما كان يسميه المشركون ، بل يسمونه توسلا أو استشفاعاً أو وساطة .

وقوله تعالى هنا «انظر» من النظر العقلي ، وكذب الكفار في الآخرة ثابت بمثل قوله تعالى (٥٨ : ١٩ يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا انهم هم الكاذبون) .

قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من وقف على معاني كلام العرب ، وذلك أنه تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم متهالكين في حبه ، فذكر أن عاقبة كفرهم — الذي لزموه أعمارهم وقاتلوا عليه وافتخروا به وقالوا إنه دين آبائنا — لم تكن إلا الجحود والتبرؤ منه والحلف على عدم التدين به ومثاله أن ترى انساناً يحب شخصاً مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه ، فيقال له : ما كانت محبتك — أي عاقبة محبتك — لفلان إلا أن تبرأت منه وتركته . فعلى هذا تكون فتنتهم هي شركهم في الدنيا كما فسرها ابن عباس ، ولكن لابد من تقدير مضاف وهو العاقبة .

---

(٢٥) وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ، وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (٢٦) وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ .

كان المشركون أصنافا متفاوتين في الفهم والعقل وفي الكفر وأسبابه ، وقد بين الله أحوال كل فريق منهم في كتابه فمنهم أصحاب الذكاء واللوذعية الذين كانوا يسمعون هذا القرآن و يعقلون أنه لا يمكن أن يكون من كلام محمد ﷺ ولا هو بالذي

يستطيع الاتيان بمثله فى نظمه وفصاحته وبلاغته ، ولا فى علومه وحكمه ومعارفه ؛ إذ لو كان مثله مما تصل إليه قدرته لظهر على لسانه شيء من مثله أو ما يقرب منه فيما مضى من حياته — وهو أربعون سنة ونيف — وقد أمره الله تعالى أن يقيم عليهم هذه الحجة بقوله (١٠ : ١٧ فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) وما كان كفر أمثال هؤلاء إلا عن كبر وعناد ومكابرة للحق . ومنهم من كان يعرض عن سماع القرآن خشية أن يؤثر فى قلبه ، وينزعه من الدين الذى ألفه طول عمره ، ومنهم من كان يصغى سمعه إلى القرآن بقصد الاكتشاف والاختبار ، ولكنه لا يعقل المراد منه ، ولا يفقه حججه وبيناته ، إما لعدم توجه ذهنه إلى ذلك لمراقبته فى التقليد والانس بما درج عليه الآباء وهو الأكثر ، وإما للبلادة وانحطاط الفكر عن التسامى إلى هذه المعارف العالية فيه ، وكان هذا قليلا فى العرب ولاسيما أهل مكة وهم أفصح قريش التى هى أفصح العرب . وقد بين الله تعالى حال هذا الفريق الذى لم يكن حظه من الاستماع إلى النبى ﷺ الا كحظ النعم من سماع أصوات البشر فقال

﴿ ومنهم من يستمع إليك ﴾ أيها الرسول إذا تلوت القرآن داعيا إلى توحيد الله منذرا يوم القيامة ﴿ وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا ﴾ أى وجعلنا على آلة الفهم والادراك من أنفسهم — وهى قلب الإنسان ولبه — أغطية حائلة دون فقهه ، ونفوذ الافهام إلى أعماق علمه ، وفى آذانهم وقرا أى ثقلا أو صمما حائلا دون سماعه بقصد التدبر واستبانة الحق : ومعنى هذا الجعل ما مضت به سنة الله تعالى فى طباع البشر من كون التقليد الذى يختاره الإنسان لنفسه يكون مانعاً له باختياره من النظر والاستدلال والبحث عن الحقائق ، فهو لا يستمع إلى متكلم ولا داع لأجل التمييز بين الحق والباطل ، وإذا وصل إلى سمعه قول مخالف لما هو دين له أو عادة لا يتدبره ولا يراه جديراً بأن يكون موضوع المقابلة والتنظير مع ما عنده من عقيدة أو رأى أو عادة . وجعل الأكنة على القلوب والوقر فى الآذان فى الآية من تشبيه الحجب والموانع المعنوية ، بالحجب والموانع الحسية ، فان القلب الذى لا يفقه الحديث ولا يتدبره كالوعاء الذى وضع عليه الكن أو الكنان وهو الغطاء حتى لا يدخل فيه شيء ، والآذان التى لا تسمع الكلام سماع فهم وتدبر كالآذان

المصابة بالثقل أو الصمم لأن سمعها وعدمه سواء . والاكنة جمع كنان كالاسنة جمع سنان ، والوقر بالفتح الثقل فى السمع والصمم و بالكسر الحمل ، يقال وقر سمعه يقر فهو موقور ، إذا كان لا يسمع ، وأوقر الدابة فهى موقرة .

﴿وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها﴾ يقول الله تعالى فى هؤلاء الذين لا يسمعون ما يتلو عليهم الرسول سماع تدبر ولا يفقهون كنه مايدعو إليه: و إن يروا كل آية من الآيات الدالة على صحة نبوتك وصدق دعوتك وحقية ماتدعوا إليه لا يؤمنوا بها لانهم لا يفقهونها ولا يدركون كنه المراد منها ، لعدم التوجه أو لوقوف اسماعهم عند ظواهر الالفاظ

﴿ حتى إذا جاءوك يجادلونك ﴾ أى حتى إذا صاروا إليك أيها الرسول مجادلين لك فى دعوتك ﴿ يقول الذين كفروا : إن هذا إلا أساطير الاولين ﴾ أى يقولون لاصرارهم على كفرهم وانتفاء فقههم : ما هذا القرآن إلا أساطير الاولين من الامم . أى قصصهم وخرافاتهم . يعنى أنهم لا يعقلون مما فى القرآن من أنباء الغيب فى قصص الامم مع رسلهم الا أنها حكايات وخرافات تسطر وتكتب كغيرها ، فلا علم فيها ولا فائدة منها ، وربما جعلوا القرآن كله من هذا القبيل . قياساً لما لم يسمعوا على ما سمعوا ، أو لغير القصص على القصص . وهكذا شأن من ينظر إلى الشيء نظراً سطحيا لا يستنبط منه علماً ولا برهانا ، ومن يسمع الكلام جرساً لفظياً لا يتدبره ولا يفقه أسراره ، فمثل هذا وذاك كمثل الطفل الذى يشاهد ألعاب الصور المتحركة يديرها قوم لا يعرف لغتهم فكل حظه مما يرى من المناظر ومن المكتوبات المفسرة لها لا يعدو التسلية . ولو عقل هؤلاء المقلدون الغافلون قصص القرآن وتدبروا معانيها لكان لهم منها آيات بينة على صدق دعوة الرسول ﷺ ونذر عظيمة مما فيها من بيان سنن الله تعالى فى الامم ، وعاقبة أمرهم مع الرسل ، وغير ذلك من الحكم والعبر

وان فى أهل هذا العصر من لا يفكر فى اتيان الامى الناشىء بين الأميين بخلاصة أخبار أشهر الرسل مع أقوامهم لأنه يرى أو يسمع أن مافى القرآن من ذلك يشبه مافى غيره من كتب اليهود والنصارى وكتب التاريخ ولا يرى فى هذا ما يبعثه إلى البحث فى الفروق بين مافى القرآن ومافى غيره ، وهى كثيرة سبق بيانها فى بحث الاعجاز (ص ١٩٣ و ٢٠٤ - ٢١٦ ج ١) وأهمها فى باب اثبات نبوته ﷺ كونه

ظهر على لسان رجل أمى لم يقرأ ولم يطلع على شيء من كتب الدين ولا كتب التاريخ ، وقد احتج بهذا على قومه فلم يستطع أحد ممن انتصبوا لمعاداته أن يرفع فى الانكار عليه رأساً أو ينبس فى الرد عليه بكلمة (١١ : ٤٩ تلك من أنباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا) .

فاذا كان فى أهل هذا العصر من لايفكر فى هذه الآية البينة على نبوة محمد ﷺ وهى خاصة بقصص القرآن لما ذكرنا من السبب ، ومن لايفكر فى إعجاز القرآن ببلاغته بعد أن عاش النبي ثلثى عمره قبله ولم يكن فى كلامه ماهو معجز ، فان كفار قريش لم يكونوا يستطيعون إنكار كون محمد ﷺ كان أميا مثلهم وأنه لم يكن يعرف شيئاً من أخبار الرسل مع أقوامهم ، ولا كان ممتازاً بالبلاغة والفصاحة فيهم ، ولكن كان بعضهم يجهل مايعرفه أهل هذا العصر من كون تلك القصص كانت صحيحة لامن أساطير الأولين وأوضاعهم الخرافية التى لايثبت لها أصل ، ولأجل هذا سأل بعضهم اليهود عنها ، كما كان بعضهم يجهل مافيها من الآيات والعبر لعدم تدبرها . قالوا أبو عبيدة معمر بن المثنى : الأسطارة لغة الخرافات والترهات وهى التى تجمع على أساطير ، وقال الأخفش : واحد الأساطير أسطورة .

﴿ وهم ينهون عنه و ينأون عنه ﴾ ضمير «وهم» عائد إلى المشركين المعاندين للنبي ﷺ الجاحدين لنبوته الذين ورد هذا السياق بطوله فيهم . لاإلى الفريق الذى ذكر أخيراً فى قوله « ومنهم من يستمع اليك » والمعنى أنهم ينهون الناس عن سماع القرآن من النبي ﷺ و ينأون أى يبعدون عنه ليكونوا ناهين منتهين . والنأى عنه يشمل الإعراض عن سماعه والإعراض عن هدايته . وقيل إن المعنى ينهون عن النبي ﷺ أى ينهون العرب عن حمايته ومنعه وعن اتباعه والسماع له جميعاً و يبعدون عنه بعد جفاء وعداوة ﴿ و إن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون ﴾ أى وما يهلكون بذلك إلا أنفسهم ومايشعرون بذلك ، بل يظنون أنهم يقضون عليه صلوات الله وسلامه عليه . وهذا من معجزات القرآن و إخبار بالغيب فقد هلك جميع الذين أصروا على عداوة الرسول ﷺ بعضهم بالنقم الخاصة و بعضهم فى بدر ثم فى

غيرها من الغزوات ، ويلي هذا الهلاك الدنيوى هلاك الآخرة ، واللفظ الآية يشملهما وهو فى هلاك الدنيا أظهر .

(٢٧) وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَالَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٨) بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ ، وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ، وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ .

بين الله تعالى لنا فى الآيتين اللتين قبل هاتين حال من فقدوا الاستعداد للإيمان من المشركين الظالمين لأنفسهم ، وخص بالذكر طائفة منهم وهى التى تلقى السمع مصيخة للقرآن ولا يدخل من باب سمعها إلى بيت قلبها شىء منه ، لما على القلب من أكنة التقليد ، والاطمئنان بالشرك التليد ، والاستنكار لكل شىء جديد ، فهم يستمعون ولا يسمعون ، ولا يكتفون بذلك بل ينهون عنه وينأون وهم ناءون منتهون ، وما يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون ، ثم بين فى هاتين الآيتين بعض ما يكون من أمرهم وأمر أمثالهم يوم القيامة ، وقفى عليه ببيان كنه حالهم فى فقد الاستعداد للإيمان ، وأنه بلغ مبلغا لا يؤثر فيه كشف الغطاء ورؤية العيان ، فقال عز من قائل :

﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار﴾ «لو» شرطية حذف جوابها لتذهب النفس فى تصوره كل مذهب ، وذلك أبلغ من ذكره ، ومنه المثل « لو غير ذات سوار لطمتنى » و « وقفوا » بالبناء المفعول أى وقفهم غيرهم ، يقال وقف الرجل على الأرض وقوفا . ووقف على الاطلال أى عندها مشرفا عليها ، أو قاصراً همه عليها ــ وعلى الشىء عرفه وتبينه ، ووقف نفسه على كذا وقفاً : حبسها كوقف العقار على الفقراء ، ووقف الدابة وقفاً جعلها تقف ، والمعنى ولو ترى أيها الرسول ــ أو أيها السامع ــ بعينيك هؤلاء الضالين المكذبين إذ تقفهم ملائكة العذاب على النار فيقفون عندها مشرفين عليها من أرض الموقف ــ وهى هاوية سحيقة أو مقصورين عليها لا يتعدونها أو يقفون فوقها على الصراط ، أو لو ترى إذ

يدخلونها فيقفون على مافيها من العذاب الأليم بذوقهم إياه و « من ذاق عرف » ـ أى لو ترى مايحل بهم حينئذ وما يكون من أمرهم ومن ندمهم على كفرهم ومن حسرتهم وتمنيهم مالاينال ـ لرأيت أمراً عظيما لاتدركه العبارة ولايحيط به الوصف

وقد ذكر مايكون من وقفهم على النار ومايترتب عليه من قولهم بصيغة الماضى الواقع فى حيز فعل الشرط المستقبل للاعلام بتحقق وقوعه ، على القول المشهور فى مثله ، وقال الرازى فى تعليله : ان كلمة « إذا » تقام مقام « إذ » إذا أراد المتكلم المبالغة فى التكرير والتوكيد و إزالة الشبهة لأن الماضى قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع الماضى يفيد المبالغة من هذا الاعتبار .

وأما قوله تعالى ﴿فقالوا ياليتنا نردولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين﴾ فقد عطف بالفاء للدلالة على أن أول شىء يقع حينئذ فى قلوبهم ، و يسبق التعبير عنه إلى ألسنتهم ، هو الندم على ماسلف منهم ، وتمنى الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا ، اختلف القراء فى إعراب « نكذب ونكون » فرفعهما الجمهور ونصبهما حمزة وحفص عن عاصم ونصب ابن عامر « نكون » فقط فقراءة الجمهور بالعطف على نرد تفيد أنهم تمنوا أن يردوا إلى الدنيا ، وأن لايكذبوا بعد عودتهم اليها بآيات ربهم كما كذبوا من قبل ، وأن يكونوا من المؤمنين بما جاء به الرسول ، أى تمنوا هذه الثلاثة ، وقيل بل تمنوا الأول فقط وقوله « ولا نكذب » الخ معناه ونحن لانكذب الخ وعلى هذا يكون الايمان وعدم التكذيب غير داخلين فى التمنى وشبهه سيبويه بقولهم : دعنى ولا أعود ، وهو طلب للترك فقط والوعد بعدم العود مستأنف مقطوع عما قبله ، والتقدير وأنا لا أعود تركتنى أم لم تتركنى ، وفيه وجه ثالث وهو أن قوله « ولا نكذب » جملة حالية قال الزمخشرى : على معنى غير مكذبين وكائنين من المؤمنين فيدخل فى حكم التمنى اه ، وقد يتوهم أن دخوله فى حكم التمنى يجعله بمعنى الوجه الأول وليس كذلك ، فان معنى الوجه الأول أنهم يتمنون الرد وعدم التكذيب والايمان على سواء ، ومعنى الثانى أنهم يتمنون الرد فقط و يعدون بالايمان وعدم التكذيب وعدا خبريا مؤكداً غير مقيد باجابتهم إلى ما يتمنون ، وأما إذا جعلنا « ولا نكذب » الخ جملة حالية ـ وهو الوجه الثالث ـ فانها تصدق بحصول كل

من عدم التكذيب والايمان قبل الرد إلى الدنيا . فلا يكون التمنى متعلقا بهما لذاتهما لأنهما حاصلان والحاصل لا يتمنى ، وإنما يكون متعلقا بالرد المصاحب لهما ، الذى تمنى وقوعه بعد وقوعهما ، وذلك وعد غير خبرى ولا انشائى بهما ، لأن الحاصل لا يوعد به كما أنه لا يتمنى . وقد بينا فى تفسير (٤ : ٤٣ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) ــ الآية ــ الفرق بين الحال المفردة والجملة الحالية ، وأن الأصل فى مضمون الجملة الحالية أن يكون سابقا للفعل العامل فى الحال . وهؤلاء رجعوا عن التكذيب عند وقفهم على النار وحصل لهم الايمان القاطع بصدق الرسول فتمنوا أن يعودوا إلى الدنيا مصاحبين لذلك ، فيصح أن يقال فى الجملة إن عدم التكذيب والايمان داخلان تحت حكم التمنى من حيث اشتراطهما فيه ، لا أنهما متمنيان كالرد سواء

وأما قراءة حمزة وحفص بنصب الفعلين فقيل انه على جواب التمنى وقيل إن الواو للحال كقولهم : لا تأكل السمك وتشرب اللبن . وقيل إنها أجريت مجرى فاء السببية أو أبدلت منها وأيدوه بقراءة ابن مسعود « فلا نكذب » وقيل إن العطف على مصدر متوهم أى ياليت لنا رداً وانتفاء تكذيب وكونا من المؤمنين . فعلى التوجيهين الأولين لهذه القراءة يدخل ما ذكر فى حكم التمنى على الوجه الذى وجهنا به جعل الجملة حالية فى قراءة الجمهور وظاهر التوجيه الثالث تعلق التمنى بالأمور الثلاثة على سواء ، وقد علم من توجيه هذه القراءة توجيه قراءة ابن عامر أيضاً

ولعل حكمة اختلاف القراءات بيان اختلاف أحوال أولئك المشركين فى تمنيهم : بأن يكون منهم من يتمنى أن يرد إلى الدنيا وأن يكون فيها غير مكذب بآيات الله الكونية والمنزلة وأن يكون من المؤمنين ، ومنهم من يتمنى الرد مصاحباً لما حدث له فى الآخرة من الندم على التكذيب ومن الايمان بما جاء به الرسول إذ لا تلازم بين الرد وبقاء ذلك الأمر الحادث ، ومنهم من يتمناه ليكون سبباً للايمان وعدم التكذيب ، ومنهم من يعد بذلك وعداً ، وهذا الاختلاف فى كيفيات ذلك التمنى أقرب إلى الحصول من اتفاق أولئك الكفار الكثيرين على كيفية واحدة مما يدل عليه اختلاف القراءات ، لأنه هو المعهود من البشر . ولعلهم يتمنون ذلك جاهلين أنه محال ، على أن الناس يتمنون المحال ولو على سبيل التحسر ،

قال تعالى مبينا كنه حالهم وما يظهر لهم منه في الآخرة وما يقتضي أن يكونوا عليه في الدنيا لو ردوا إليها ﴿بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل﴾ قالوا : إن الاضراب في هذه الآية إضراب عما يدل عليه تمنيهم من إدراكهم لقبح الكفر وسوء مغبته، ولحقية الإيمان وحسن عاقبته ، وعزمهم على الإيمان وترك التكذيب لو أعطوا ما تمنوا من الرد إلى الدنيا ، ووعدهم بذلك نصاً أو ضمناً ، كأنه يقول : ليس الأمر كما يوهمه كلامهم في التمني ، بل ظهر لهم ما كانوا يخفونه في الدنيا ، وفيه أقوال :

(١) انه أعمالهم السيئة وقبائحهم الشائنة ظهرت لهم في صحائفهم، وشهدت بها عليهم جوارحهم (٢) انه أعمالهم التي كانوا يغترون بها ، و يظنون أن سعادتهم فيها إذ يجعلها الله تعالى هباءاً منثوراً (٣) انه كفرهم وتكذيبهم الذي أخفوه في الآخرة من قبل أن يوقفوا على النار كما تقدم حكايته عنهم في قوله تعالى (ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) (٤) أنه الحق أو الإيمان الذي كانوا يسرونه ويخفونه باظهار الكفر والتكذيب عناداً للرسول واستكباراً عن الحق ، وهذا إنما ينطبق على أشد الناس كفراً من المعاندين المتكبرين الذين قال في بعضهم (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) (٥) انه ما كان يخفيه الرؤساء عن أتباعهم من الحق الذي جاءت به الرسل — بدا الاتباع الذين كانوا مقلدين لهم ، ومنه كتمان بعض علماء أهل الكتاب لرسالة نبينا ﷺ وصفاته وبشارة أنبيائهم به (٦) انه ما كان يخفيه المنافقون في الدنيا من إسرار الكفر و إظهار الإيمان والإسلام (٧) انه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنم ، وأن إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به ، وهو المعنى الأصلي لمادة كفر (٨) أن في الكلام مضافا محذوفا ، أي بدا لهم و بال ما كانوا يخفونه من الكفر والسيئات ونزل بهم عقابه فتبرموا وتضجروا وتمنوا التفصي منه بالرد إلى الدنيا وترك ما أفضى اليه من التكذيب بالآيات وعدم الإيمان كما يتمنى الموت من أمضه الداء العضال لأنه ينقذه من الآلام لا لأنه محبوب في نفسه .

ونحن لا نرى رجحان قول من هذه الأقوال ، بل الصواب عندنا قول آخر (٩) وهو أنه يظهر يومئذ لكل من أولئك الذين ورد الكلام فيهم ولأشباههم من الكفار ما كان يخفيه في الدنيا مما هو قبيح في نظره أو نظر من يخفيه عنهم ، فالذين

كفروا عناداً واستكباراً كالرؤساء الذين ظهر لهم الحق كانوا يخفون ذلك الحق — ومنهم بعض علماء أهل الكتاب — والمنافقون الذين أظهروا الإيمان جبناً وضعفاً أو مكراً وكيداً كانوا يخفون الكفر عن المؤمنين — وأصحاب الأعمال القبيحة من الفواحش والمنكرات يخفونها عمن لا يقترفها معهم — والذين يعتذرون عن ترك الواجبات بالأعذار الكاذبة يخفون حقيقة حالهم عمن يعتذرون اليهم ، والمقلدون يخفون في أنفسهم مايلوح فيها أحيانا من برق الدليل المظهر لما كمن فى أعماق الفطرة من الحق ، سواء أومض ذلك البرق من آيات الله فى الآفاق ، وألسنة حملة الحجة والبرهان ، أو من آيات الله فى أنفسهم ، قبل أن تحيط بهم خطيئتهم و يختم على قلوبهم ، وهؤلاء المقلدون العميان هم الذين بينت الآيات حالهم فى الدنيا ، وإنما جعلنا ماتلا ذلك من بيان حالهم فى الآخرة عاما لكل من مات على الكفر لتساويهم فيه وعدم استفادة أحد منهم من استعداده للإيمان ، لعدم استعمالهم لذلك الاستعداد .

وقد يعم الاخفاء للشيء ما كان منه بالقصد إليه والإرادة له فى ذاته ، وما كان ظاهراً فى نفسه وخفى عن أهله بأعمال وتقاليد لهم عدوا بها مخفين له ، كالعقائد والفضائل التى أودعت فى الفطرة ، ودلت عليها آيات الله البينة ، وأعرض عنها الضالون والتزموا مايضادها فأخفوها بذلك حتى عن أنفسهم ، فاذا كان يوم الله الذى تبلى فيه السرائر ، وتنكشف جميع الحقائق ، وتشهد على الناس الأعضاء والجوارح ، إذ تنشر كتب الأعمال ، التى كانت مطوية فى زوايا الأرواح ، فتتمثل لكل فرد أعماله النفسية والبدنية كلها ، فى كتابه الذى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، كما تتمثل الوقائع المصورة ، فى المنظرة التى يعرض فيها مايعرف الآن بالصور المتحركة ، فان حفظ ألواح الأنفس المدركة لما ترسمه وتطبعه العقائد والأعمال فيها أقوى وأثبت من حفظ ألواح الزجاج الحساسة لما يرسمه و يطبعه نور الشمس عليها ، وعرض الصور الشمسية فى الدنيا دون عرض الصور النفسية فى الآخرة ، وبهذا البيان تعلم أن كل أحد يظهر له فى الآخرة كل ما كان خفيا عنه من خير نفسه وشرها (يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية) أى لاتخفى على أنفسكم ، فضلا عن خفائها على ربكم ، وقد خص بالذكر هنا بدو ما كان يخفيه الكفار ، ولكل مقام مقال .

بين الله تعالى لنا أن تمنى أولئك الكفار لما تمنوا لا يدل على تبدل حقيقتهم، بل بدا لهم ما كان خفياً عنهم منها، بإخفائهم إياه عن الناس أو عنهـا (و بدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون)(و بدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) فتمنوا الخروج ممـا حاق بهم ولـكن الحقيقة لا تتغير، وإنما يكون لها أطوار، تختلف باختلاف الأحوال والأوطار

﴿ ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ﴾ من الشرك والكفر والنفاق والكيد والمكر والمعاصى، لأن مقتضى ذلك من أنفسهم ثابت فيها، وما دامت العلة ثابتة فان أثرها وهو المعلول لا يتخلف عنها ﴿ وانهم لكاذبون ﴾ فيما تضمنه تمنيهم من الوعد بترك التكذيب بآيات الله، وبالكون من المؤمنين بالله ورسوله سواء علموا حين تمنوا ووعدوا أنهم كاذبون فى هذا الوعد أم لم يعلموا، فلو ردوا إلى الدنيا لرد المعاند المستكبر منهم مشتملا بكبره وعناده، وكل من الماكر والمنافق مرتديا بمكره ونفاقه والمقلد مقيداً بتقليده لغيره، وعدم ثقته بفهمه وعلمه، والشهوانى ملوثا بشهواته المالكة لرقه

وأما ما ظهر لهم إذ وقفوا على النار من حقية ماجاء به الرسل، فانما مثله كمثل ما كان يلوح لهم فى الدنيا من البينات والعبر، ألم تركيف يكابرون فيها أنفسهم، ويغالطون عقلهم ووجدانهم، ويمارون مناظريهم وأخدانهـم ؟ يشرب الفاسق الخمر فيصدّع، أو يلعب القمار فيخسر، ويأكل المريض أو ضعيف البنية الطعام الشهى أو يكثر منه فيتضرر، ويروى غير هؤلاء من المخالفين لشرع الله المنزل بالحق، أو لسننه الثابتة التى أقام بها نظام الخلق، ما حل من الشقاء بغيره ممن سبقه إلى مثل عمله — فيندم كل واحد ممن ذكرنا، ويتوب ويعزم على أن لا يعود وإنمـا يكون هذا عند فقد داعية العمل، ووجود داعية الترك، فإذا عادت الداعية إلى العمل عاد إليه خضوعا لما اعتاد وألف، وترجيحا لما يلذ على ما ينفع

ومن وقائع العبر فى ذلك ماحدث لأخ لى عملت له عملية جراحية خدر قبلها بالبنج (كلوروفورم) فـكان من تأثيره فيه أنه شعر بأن روحه تسل من بدنه وأنه قادم على ربه وقد طال الأمد على اندمال جرحه، وكان قبل ظهور أمارات الشفاء منه يخاف أن يذهب بنفسه فيندم على مافات ويتحسر على ما كان منه من التفريط والتقصير فى

الواجبات ، و إضاعة الأوقات الطويلة فى البطالة واللهو و إن كان من المباحات ، وعزم على الجد والتشمير فيما بقى من عمره ، إن عافاه الله من مرضه ، حتى عزم على الاستمرار على ترك شرب الدخان ، الذى منعه الطبيب منه فى أثناء أخذه بالعلاج ، ولـكنه لما عاد إلى مثل ما كان عليه من الصحة على أنها لم تكن سابغة ، عاد كذلك لجميع أعماله وعاداته السابقة ، على أنه تذكر من تلقاء نفسه هذه الآية (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) وعد ما وقع له شاهداً لها ، ومثالا تعرف به حقيقة تفسيرها .

و يستنبط من الآية أن الطريقة المثلى لاقامة الناس على صراط الحق والفضيلة إنما هى حملهم على ذلك بالعمل والتعويد ، مع التعليم وحسن التلقين ، كما يربى الأطفال فى الصغر ، وكما يمرن الرجال على أعمال العسكر ، وان من أكبر الخطأ أن يسمح للاحداث بطاعة شهواتهم ، واتباع أهوائهم ، بشبهة تربيتهم على الحرية والاستقلال ، الذى يهديهم إلى الحق والفضيلة بما يفيدهم العلم فى سن الرشد من الاقتناع بطرق الاستدلال ، أقول : ان هذا من أكبر الخطأ — وأنا عالم بفضل التربية الاستقلالية ومن الدعاة إليها — لأنه قلما يوجد فى الناس من يتبع هواه وشهواته فى الصغر ثم يرجع عن ذلك كله فى الكبر ، بعد أن يصير ملكة وعادة له ، لقيام الدليل عنده على أنه ينافى الحق أو العدل والفضيلة ، و إنما يقع مثل هذا من أفراد من الناس خلقوا مستعدين للحكمة ، بما أوتوا من سلامة الفطرة وقوة العزيمة ، أومن اتباع الرسل فى زمن البعثة ، وأكثر البشر مسخرون لعاداتهم ، منقادون لما ألفوا فى أول نشأتهم ، لا يخالفون ذلك إلا قليلا ، يتكلفون المخالفة تكلفا عند عروض ما يقتضى ذلك ، فاذا زال المقتضى عادوا إلى عاداتهم وشنشنتهم ، وعملوا على سابق شاكلتهم ، و إنما تربية الصغار على ما عرف من الحق ، وتقرر من أصول الفضيلة والأدب ، كتربيتهم على النظافة ومراعاة قوانين الصحة ، لا يشترط فيها أن يعرفوا من أول النشأة فائدة ذلك بالدليل والبرهان ، وتأخير تلقينهم هذه الفائدة إلى وقت الاستعداد لها فى الـكبر لا ينافى تربية الاستقلال ، وأوضح الشواهد والأمثلة المعروفة على ما قلنا فشو السكر فى أمم الافرنج ومقلديهم من الشرقيين ، فان أكثرهم يعلمون أنه ضار قبيح ولا يكاد يوجد فى مائة الألف منهم واحد يتركه بعد أن اعتاده وأدمنه لاقتناعه بضرره مما

ثبت من الدلائل الطبية ، والتجارب القطعية

(٢٩) وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (٣٠) وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ ؟ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا ، قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (٣١) قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا ، وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ (٣٢) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ، وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ ؟

بين الله تعالى لنا فى هذه الآيات شأنا آخر من شؤون الكفار المكذبين بآياته فى الدنيا ، وهو غرورهم بها ، وافتتانهم بمتاعها ، وانكارهم البعث والجزاء ، وما يقابله من حالهم فى الآخرة يوم يكشف الغطاء ، وهو ما يكون من حسرتهم وندمهم على تفريطهم السابق ، وغرورهم بذلك المتاع الزائل ، وقفى عليه ببيان حقيقة الدنيا والمقابلة بينها و بين الآخرة ، فقال عز من قائل :

﴿ وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ﴾ قيل إن هذه الآية تتمة لما سبقها ، و إن « قالوا » فيها معطوف على « عادوا » فيما قبلها ، أى لو رد أولئك إلى الدنيا لعادوا لما نهوا عنه من الكفر وسىء الأعمال وصرحوا ثانية بما كانوا عليه من إنكار البعث والجزاء ، والظاهر المختار ما بيناه آنفا ، فالعطف فيه عطف جمل مستأنف ، و(إن) فى ابتداء مقول القول نافية بمعنى «ما» أى وقال أولئك المشركون : ما الحياة إلا حياتنا الدنيا لا حياة بعدها ، وما نحن بمبعوثين بعد الموت . وسنذكر ما يستلزمه هذا الاعتقاد من الشر والفساد فى آخر تفسير هذه الآيات

﴿ ولو ترى اذ وقفوا على ربهم ﴾ تقدم تفسير مثل هذا التعبير قريباً . ووقفهم

على ربهم عبارة عن وقف الملائكة اياهم فى الموقف الذى يحاسبهم فيه ربهم ، وامساكهم فيه الى أن يحكم بماشاء فيهم ، فهو من قبيل * وقوفا بها صحبى علىّ مطيهم * أى يقفون مطيهم عندى وقوفا ، ولا يشترط فى هذا أن يكونوا فى مكان أعلى من المكان الذى هو فيه . أو المعنى يحبسونها على بامساكها عندى . وانما عدى الوقف والوقوف الذى بهذا المعنى بعلى — وكذا الحبس والإمساك الذى فسر به — لدلالته على معنى القصر ، قال تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) أى مما أمسكته الجوارح مقصوراً عليكم فلم تأكل منه لأجلكم ، وكذلك حبس العقار ووقفه على الفقراء وسائر وجوه البر فيه معنى قصره على ذلك . والذين تقفهم الملائكة وتحبسهم فى موقف الحساب امتثالا لأمر الله تعالى فيهم (وقفوهم انهم مسؤلون) يكونون مقصورين على أمر الله تعالى ، أو يكون أمرهم مقصوراً على الله تعالى لا يتصرف فيه غيره (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله) وإنما أطلت فى بيان كون استعمال « أوقف » هنا متعديا بعلى بمعنى ماتقدم قريباً فى تفسير قوله تعالى (وُقفوا على النار) لأن المفسرين اضطربوا فى التعدية هنا فحمل الكلام بعضهم على التمثيل وبعضهم على الكناية وبعضهم على مجاز الحذف أو على غيره من أنواع المجاز ، وجعله بعضهم من الوقوف على الشيء معرفة وعلما ، وجاء بعضهم بتأويلات أخرى لا حاجة إلى ذكرها

بينا آنفا فى تفسير (ولو ترى اذ وقفوا على النار) أن جواب «لو» حذف لتذهب النفس فى تصوره كل مذهب يقتضيه المقام . وللايذان بأنه لا يحيط به نطاق الكلام ، ومن شأن السامع لمثل هذا أن ينتظر بيانا لما يقع فى تلك الحال ، فان لم يوافه المتكلم به توجهت نفسه الى السؤال عنه ، فلهذا جاء البيان جوابا لسؤال مقدر وهو قوله تعالى

﴿ قال أليس هذا بالحق؟ ﴾ ادخال الباء على الحق يفيد تأكيد المعنى أى قال لهم ربهم أليس هذا الذى أنتم فيه من البعث هو الحق الذى لا ريب فيه ؟ ﴿ قالوا بلى وربنا ﴾ أى بلى هذا الحق الذى لا ريب فيه ولا باطل يحوم حوله ، اعترفوا وأكدوا اعترافهم باليمين ، فشهدوا بذلك على أنفسهم أنهم كانوا كافرين ، فماذا أجابهم رب العالمين ؟ ﴿ قال

فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾ أى إذا كان الأمر كذلك فذوقوا العذاب الذى كنتم به تكذبون ، بسبب كفركم الذى كنتم عليه دائمون . ثم قفى على ذكر ما ربحوا من الشقاء والعذاب ، ببيان ماخسروا من السعادة والثواب — و إنما هو خسر على خسر — فقال :

﴿ قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله ﴾أى خسر أولئك الكفار الذين كذبوا بلقاء الله تعالى كل ماربحه وفاز به المؤمنون بلقائه من ثمرات الايمان وعبادة الله ومناجاته فى الدنيا ، كالقناعة والإيثار والرضاء من الله فى كل حال ، والشكر له عند النعمة ، والصبر والعزاء والطمأنينة عند المصيبة ، وغير ذلك من المزايا التى تصغر معها المصائب والشدائد ، و يكبر قدر النعم والمواهب . ومن ثمرات الإيمان فى الآخرة من الحساب اليسير ، والثواب الكبير ، والرضوان الاكبر ، وهو « مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » كل ذلك مما يخسره المكذبون بلقاء الله بسبب تكذيبهم ، لأنهم يخسرون فى الحقيقة أنفسهم ، و إنما حذف مفعول « خسر » للدلالة على ذلك كله ، وجعل فاعله موصولا لدلالة صلته على سبب الخسران) لأن التكذيب بلقاء الله تعالى يستلزم ماسيأتى بيانه من الاعمال والاحوال التى تفسد النفس ، ومن خسر نفسه بفسادها خسر كل شيء

﴿ حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة ﴾ أى كذبوا إلى أن جاءتهم الساعة مباغتة مفاجئة ، وقيل : إن الغاية للخسران بقصره على ما كان منه فى الدنيا . والساعة فى أصل اللغة الزمن القصير المعين بعمل يقع فيه ، يقال : جلست اليه ساعة وغاب عنى ساعة . وأطلق فى كتب الدين على الوقت الذى ينقضى به أجل هذه الحياة و يخرب هذا العالم و إنما يكون ذلك فى زمن قصير . وعلى مايلى ذلك من البعث والحساب وهو يوم القيامة ، فان كان إطلاقه عليه بالتبع لاطلاقه على ساعة خراب العالم فذاك و إلا كان وجه تسميته ساعة باعتبار سرعة الحساب فيه (راجع ص ٢٣٦ ج ٢ تفسير) أو بالاضافة إلى مابعده — قولان : وهذه الساعة ساعة هذا العالم كله ، ومن دونها ساعة كل فرد وقيامته وهو الوقت الذى يموت فيه و يقدم على ذلك

العالم ، وكذا ساعة الأمة أو الجيل ، ولذلك قالوا : إن القيامة ثلاث : كبرى ووسطى وصغرى ، وقد تقدم هذا البحث فى الجزء الخامس من التفسير (راجع ص ٢١٤ منه) وفسر الراغب الساعة هنا بالقيامة الصغرى ، إذ هو الذى ينطبق على الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآيات ، والقيامة الكبرى إنما تقوم على آخر من يكون من الخلق على هذه الأرض . والجمهور يفسرونها بالقيامة الكبرى وهى باعتبار غايتها — وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين — تصدق على من نزلت الآية فيهم وعلى غيرهم ، وباعتبار بدايتها تصدق على آخر من يعيش فى الدنيا فقط . ويرون أن البغتة لا تظهر فى موت الافراد لما يكون له فى الغالب من المقدمات والعلامات التى يعرف بها وقته فى الجملة . وقد ذكر مجىء الساعة بغتة فى عدة آيات غير هذه يتعين أن يكون المراد بها القيامة الكبرى العامة ، وهى التى ورد فى الكتاب والسنة أن الله تعالى أخفى علمها عن كل أحد حتى الرسل والملائكة . وأما قوله تعالى (وما تدرى نفس بأى أرض تموت) فلا يدل على مجىء الموت بغتة ولا على جهل كل أحد بوقته فقد يعرف بأسبابه كالأمراض والجروح . وقد يقال : إن المرض ونحوه لا يدل على الموت مهما يكن شديداً ، فكم من مريض جزم الأطباء بأنه لا يعيش إلا أياما أو ساعات قد شفى من مرضه ذلك وعاش بعده عدة أعوام ، على أن المريض لا ييأس من الحياة مادام فيه رمق ، فبهذا الاعتبار يصح أن يقال فيه — إن مات فى مرضه — : أن الموت جاءه بغتة ، وإن كان هذا لا يعد فى العرف من موت الفجأة ، ومن لم يجئه الموت فجأة جاءه المرض الذى يعقبه الموت فجأة ولات حين استعداد ، ولا رجوع عن شرك وإلحاد ، بل يموت المرء على ما عاش عليه ويبعث على ما مات عليه ، ويندر أن يظهر لاحد فى مرض مماته ، ضلاله الذى عاش عليه طول حياته ، ولا ينكشف الغطاء عن الانسان ويعلم أنه فارق هذه الحياة إلى العالم الآخر إلا عند خروج روحه من بدنه ، حينئذ يتحسر المفرطون ، ويندم المجرمون ، ثم تتجدد الحسرة فى موقف الحساب ، وتتضاعف عند حلول العذاب

﴿ قالوا ياحسرتنا على مافرطنا فيها ﴾ هذا جواب «إذا» أى قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وأصروا على ذلك ، حتى إذا جاءتهم منيتهم وهى بالنسبة اليهم

مبدأ الساعة العامة، والمرحلة الأولى من مقدمات القيامة، مفاجئة لهم من حيث لم يكونوا ينتظرونها، ولا يحسبون حسابها ولا يعدون عدة لجيئها، قالوا: ياحسرتنا على تفريطنا! هذا أوانك فاحضرى، وبرحى بالأنفس ماشئت أن تبرحى، والحسرة - كما قال الراغب - الغم على مافات والندم عليه، كأن المتحسر قد انحسر (أى زال وانكشف) عنه الجهل الذى حمله على ما ارتكبه، أو انحسرت عنه قواه من فرط الغم، أو أدركه اعياء عن تدارك مافرط منه. ونداء الحسرة فسره سيبويه بالمعنى الذى بيناه آنفاً، وقال الزجاج: ان معنى حرف النداء تنبيه المخاطبين، وقيل: بل المراد به تنبيه المتكلم لنفسه، وتذكيرها بسبب ماحل به. والتفريط التقصير، ممن قدر على الجد والتشمير، وهو من الفرط بمعنى السبق ومنه الفارط والفرط الذى يسبق المسافرين لاعداد الماء لهم. والتضعيف فيه للسلب والازالة كجلدت البعير إذا سلخت جلده وأزلته عنه. فيكون معنى التفريط الحقيقى عدم الاستعداد لما ينفع فى المستقبل كتقديم الفرط. أى ياحسرتنا وغمنا وندمنا على ما كان من تفريطنا فيها أى فى حياتنا الدنيا، التى كنا نزعم أن لاحياة لنا بعدها، أو فى الساعة أو ماهى مفتاح له من الدار الآخرة وهى تشمل الجنة والنار، وقد جعلهما بعضهم مرجعين مستقلين، أى على تفريطنا فى شأنها بعدم الاستعداد لها بالايمان والعمل الصالح، وقيل: إن الضمير للأعمال الصالحات المفهومة من كلمة «فرطنا» لأن التقصير إنما يكون فى العمل. وقيل للصفقة المفهومة من كلمة «خسر» وهى بيعهم الآخرة بالدنيا وهذا أضعف الأقوال، وأقواها أولها، وهو مروى عن ابن عباس (رض) ومن غرائب غفلات المفسرين مانقله بعض أذكيائهم عن بعض من دعوى أن مرجع الضمير فى هذا القول غير مذكور فى كلامهم، على كونه هو المذكور فيه دون سواه من المراجع الثلاثة الأخرى، ولكنهم ذهلوا عن قوله تعالى حكاية عنهم (وقالوا: إن هى إلا حياتنا الدنيا) الخ وعن كون ما بعده بيانا لعاقبته وما ترتب عليه لاسياقاً جديداً مستقلا، وأما الساعة فهى مذكورة فيما حكاه الله من شأنهم لاعنهم، فكان عود الضمير عليها فى المرتبة الثانية من القوة

﴿ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ﴾ الأوزار: جمع وزر وهو بالكسر الحمل

الثقيل ، ووزره (بوزن وعده) حمله على ظهره ، و يطلق الوزر على الاثم والذنب لأن ثقله على النفس كثقل الحمل على الظهر ، وهو المراد في الآية ، وجعل الذنوب محمولة على الظهور مجاز من باب التمثيل بالاستعارة لأن حالة الأنفس فيما تقاسيه من سوء تأثير الذنوب فيها ومايترتب على ذلك من التعب والشقاء والآلام يشبه هيئة الأبدان في حال نوئها بالأحمال الثقيلة وماتقاسيه في ذلك من التعب والجهد والزحير أو هو محمول على القول بتجسم المعاني والأعمال في الآخرة ، وتمثلها هي ومادتها بصور تناسبها في الحسن أو القبح ، كما ورد في الغلول[1] والمال الذى لاتؤدى زكاته ، وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدى وعمرو بن قيس الملائى أن الأعمال القبيحة تتمثل بصورة رجل قبيح يحمله صاحبه يوم القيامة ، والصالحة بصورة رجل حسن أو صورة حسنة تحمل صاحبها يوم القيامة ، و يجوز أن يكون هذا القول من قبيل التمثيل أيضاً. والمعنى أنهم ينادون الحسرة التي أحاطت بهم أسبابها وهم في أسوإ حال بما يحملون من أوزارهم على ظهورهم ، وقد بين الله تعالى سوء تلك الحال التي تلابسهم عند اللهج بذلك المقال بقوله ﴿ ألا ساء ما يزرون﴾ فبدأ هذه الجملة بألا الافتتاحية التي يراد بها العناية بما بعدها وتوجيه ذهن السامع إليه ــ يفيد المبالغة في تقريره وتأكيد مضمونه ، ووجوب الاهتمام بالاعتبار به و (ساء) فعل ذم أشرب معنى التعجب أو التعجيب ، أي ما أسوأ حملهم ذاك ! أو ما أسوأ تلك الأثقال التي يحملونها ، وقيل : إن (ساء) هنا الفعل المتعدى أي ساءهم وأحزنهم حملهم لتلك الأوزار ، أو ساءتهم تلك الأوزار التي يحملونها. والأول أبلغ

ثم بين تعالى حقيقة مايغر الناس من الحياة الدنيا وهو التمتع الخاص بها ، والمقابلة بين ذلك و بين حظ المتقين لله فيها من الدار الآخرة ؛ إثر بيان مايلقاه أولئك المفتونون بالأولى عند مايصيرون إلى الثانية التي كانوا يكذبون بها فقال :

﴿ وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو ﴾ اللعب هو الفعل الذى لايقصد به فاعله مقصداً صحيحاً من تحصيل منفعة أو دفع مضرة ، كأفعال الأولاد الصغار التي يتلذذون بها لذاتها ، فما يعالجونه من كسر حبة نقل أو إزالة غشاء عن قطعة حلوى

(١) راجع ص ٢١٦ و ٢١٧ ج ٤ تفسير .

لأجل أكلها لا يسمى لعباً . واللهو ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمه ، ويعبر عن كل مابه استمتاع باللهو . كذا قال الراغب ، وفي اللسان : اللهو مالهوت به ولعبت به وشغلك ، من هوى وطرب ونحوهما . ثم قال : يقال لهوت بالشيء ألهو به لهواً وتلهيت به ــ إذا لعبت به وتشاغلت وغفلت به عن غيره . وأقول : ان الاصل في اللهو إذا أطلق يراد به ما يشغل الإنسان من لعب وطرب ودواعي سرور وارتياح عما يغمه ويشق عليه من الجد أو يحزنه أو يسوءه من خطوب الدنيا ونكباتها . ثم توسع به فصار يطلق أحيانا على مايسر ويلذ وان لم يقصد به التشاغل عن أمور الجد ، كمغازلة النساء والاستمتاع بهن . ومنه قول امرىء القيس :

ألا زعمت بسباسة اليوم أنني كبرت وأن لا يحسن اللهو أمثالي

وقد يطلق أيضاً على جد يتشاغل به عن جد آخر ، ولكن الذي عرف استعماله في ذلك الفعل لا المصدر ، فلا يقال : ان هذا الفعل لهو ، بل يقال لهوت بكذا عن كذا أو تلهيت أو التهيت به عنه . ومنه (فأنت عنه تلهى) وانما تشاغل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الأعمى بالتصدي لدعوة كبراء قريش إلى الاسلام لا بشيء فيه طرب ولا سرور نفسي يسمى لهواً باطلاق

والمعنى أن هذه الحياة الدنيا التي قال الكفار : انه لا حياة غيرها ــ وهي مايتمتعون به من اللذات المقصود عندهم لذاتها ، أو الملهية لهم عن همومها وأكدارها ــ ليست الا لعباً ولهواً أو كاللعب واللهو في عدم استتباعها لشيء من الفوائد والمنافع يكون في حياة بعدها ، أو هي دائرة بين عمل لا يفيد في العاقبة فهو كلعب الأطفال ، وبين عمل له فائدة عاجلة سلبية ، كفائدة اللهو وهو دفع الهموم والآلام ، ويوضح هذا قول بعض الحكماء : إن جميع لذات الدنيا سلبية إذ هي ازالة الآلام ــ فلذة الطعام مزيلة لألم الجوع وبقدر هذا الألم تعظم اللذة في ازالته ، ولذة شرب الماء مزيلة لألم العطش كذلك.

وأما شرب المنبهات والمخدرات كالخمر والحشيش والدخان فانه يكون أولا بالتكلف واحتمال المكروه والألم ــ فان هذه الأشياء كلها مكروهة بالطبع كما أخبر المجربون ، وانما يتكلفونه طلبا للذة متوهمة يقلد بها الشارب غيره ، ثم يصير المؤلم بالتعود ملائما بازالته للالم المتولد منه ازالة مؤقتة . ذلك بأن هذه الأشياء سموم مكروهة

فى نفسها ومتى أثر سمها فى الاعصاب بالتنبيه الزائد وغيره أعقب ذلك ضده من الفتور والالم ، وهما يطاردان بالعود إلى الشرب ، كما قال أشعر السكيرين وأقدرهم على تمثيل تأثير السكر * وداونى بالتى كانت هى الداء * وقال :

وكأس شربت على لذة   وأخرى تداويت منها بها

وهذه اللذة الاولى التى ذكرها وهمية كما قلنا لانه لم يكن ذاقها بل توهمها وقلد بها المفتونين بالسكر . وقد يقصد بالسكر إزالة آلام أخرى غير ألم سم الخمر كالهموم والاكدار ، فان السكران يغيب عن عقله ووجدانه فلا يشعر بآلامهما فى تلك الحال ، وقد يتضاعف عليه ألم الشعور والوجدان ، وكثيراً ما يقع فى آلام أخرى بدنية كالصداع والغثيان ، أو نفسية كالتى فر منها ، أو آو ما هو شر منها ، ويصدق عليه فى كل حال قول أبى الطيب :

إذا استشفيت من داء بداء   فأقتل ما أعلك ما شفا كا

وقد قيل : ان سماع الغناء وآلات الطرب لا يدخل فى عموم هذه القاعدة لأنها لذة روحية لا تمد داعيتها من الآلام ، ومن دقق النظر فى هذه المسألة علم أن السماع ليس من ضروريات الحياة الشخصية ولا النوعية ، ولذلك كانت داعيته ضعيفة ليست كداعية الغذاء والوقاع فكان فقده غير مؤلم إلا لمن اشتد ولوعه به ، وهذا يدخل فى عموم القاعدة ، ولذة السماع عند غيره — وهم الجمهور — ضعيفة بقدر ضعف الداعية . فالسماع لا يعد من أركان هذه الحياة ، ولا من مقاصدها الذاتية للناس ، وإنما يستروح إليه أكثر أهله لترويح النفس من آلام الحياة لا من ألم الداعية إليه ، وإنما غلب اسم «اللهو» عليه واسم «الملاهى» على آلاته لأنه غير مقصود لذاته

وفى الآية وجه آخر يصح جمعه مع الأول وهو أن متاع هذه الحياة الدنيا الخاص بها متاع قليل ، أجله قصير ، لا يصح أن يغتر به العاقل الراشد ، فهو ليس إلا كلعب الاطفال فى قصر مدته من حيث إن الطفل يسرع إليه الملل من كل لعبة ، أو من حيث إن زمن الطفولة قصير كله غفلة ، أو كلهو المهموم فى قصر مدته ، على كونه غير مطلوب لذاته

﴿ وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ﴾ هذا خبر مؤكد بلام القسم

يفيد بمقابلته أن نعيم الآخرة ليس كنعيم الدنيا لعباً ولهواً يعبث به العابثون ، أو يتشاغلون ويتسلون به عن الأكدار والهموم ، بل هو مما يقصده العاقل لفوائده ومنافعه الثابتة الدائمة ـ وأن تلك الدار للذين يتقون الشرك والشرور المحرمة خير من هذه الدار للمشركين المنكرين للبعث الذين لا حظ لهم من حياتهم إلا التمتع الذى هو من قبيل اللعب فى قصر مدته ، وعدم فائدته ، أو من قبيل اللهو فى كونه دفعاً لألم الهم والكدر ، أو ضجر الشقاء والتعب ، دع ما يستلزمه من المعاصى المفضية إلى عذاب الآخرة . ذلك بأن نعيم الآخرة البدنى أعلى وأكمل من نعيم الدنيا فى ذاته ، وفى دوامه وثباته ، وفى كونه إيجابياً لا سلبياً ، وفى كونه غير مشوب ولا منغص بشىء من الآلام ، وفى كونه لا يعقبه ثقل ولا مرض ولا إزالة أقذار . فما القول بنعيمها الروحانى من لقاء الله ورضوانه ، وكمال معرفته المعبر عنه عند أهل السنة برؤيته ؟ أى أتغفلون فلا تعقلون هذا الفرق أيها المكذبون بالآخرة ؟ أما لو عقلتم لآمنتم .

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الأموات ، قلت : إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولى فالخسار عليكما

قرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) باضافة الصفة للموصوف لمغايرتها له ، ولا نزاع بين النحاة فى وقوع مثل هذا فى الكلام العربى ، وحسبك وروده فى الكتاب العزيز ، وإنما اختلف الكوفيون والبصريون فى اطراده وطريقة إعرابه ، فالأولون يعربونه بغير تأويل ، والآخرون يرون أنه لم يرد إلا بمسوغ ، وهو هنا استعمال «الآخرة» استعمال الأسماء فى مثل قوله تعالى (وللآخرة خير لك من الأولى) أو مراعاة مضاف محذوف تقديره : ولدار الحياة الآخرة لأنه فى مقابلة الحياة الدنيا ، ويصح تقدير النشأة أيضا ، وقرأ بعض القراء «يعقلون» بالياء التحتية مراعاة للغيبة ، وبعضهم بالتاء الفوقية للخطاب .

ومن مباحث نكت البلاغة : أنه ورد فى معنى هذه الآية قوله تعالى فى سورة محمد (٤٧ : ٣٧ إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم) وقوله فى سورة الحديد (٥٧ : ١٩ اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد) وقد قدم فى الآيات الثلاث

اللعب على اللهو ، وقال تعالى فى سورة العنكبوت (٢٩: ٦٤ وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب و إن الدار الآخرة لهى الحيوان لوكانوا يعلمون) وقد قدم فى هذه ذكر اللهو على اللعب ، وأكثر المفسرين لايعنون ببيان نكتة لذلك لان العطف بالواو لايفيد ترتيبا ، بل مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه · ومنهم من يرى أن مثل هذا لا يقع فى كتاب الله تعالى إلا لفائدة ، وقد نقل السيد الآلوسى فى روح المعانى كلاما ركيكا فى الفرق بين الاستعمالين عزاه إلى الدرة ، وقال فى آخره : قاله مولانا شهاب الدين «فليفهم» وهو أمر بما لا يستطاع من فهم ذلك الكلام المضطرب المبهم

والذى يظهر لنا فى نكتة ذلك أن تقديم اللعب على اللهو لايحتاج الى تعليل لأنه الأصل المقدم فى الوجود ، وقد فصلت آية الحديد متاع الحياة الدنيا بحسب ترتيبه الذى تقتضيه الفطرة البشرية ، فقدم فيها اللعب لأن أول عمل للطفل يلذ له هو اللعب المقصود عنده لذاته ، وذكر بعده اللهو لما فيه من القصد الذى لا يأتى من الطفل ، لأنه لايحصل إلا لذى الفكر ، و بعده الزينة التى هى شأن سن الصبا ، و بعده التفاخر الذى هو شأن الشبان ، و بعده التكاثر فى الأموال والأولاد الذى هو شأن الكهول والشيوخ ، فالنكتة ينبغى أن تلتمس فى آية العنكبوت لا فى آيتى محمد والأنعام ، وهى قد وردت فى سياق إقامة الحجج العقلية على المشركين ، فذكر فيها اللهو قبل اللعب على طريقة التدلى المؤذن بالانتقال من الشىء إلى ماهو دونه فى نظر العقلاء ، فان اللعب من العاقل الذى لايليق به العبث أقبح من اللهو ، إذ اللهو تقصد به فائدة ولو سلبية ، واللعب هو العبث الذى لاتقصد به فائدة البتة ، فهو شأن الأطفال لا العقلاء العالمين بالمصالح ، الذين يقصدون بكل عمل من أعمالهم إمادفع بعض المضار ، وإما تحصيل بعض المنافع ، ولذلك بين جهلهم بقوله (و إن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون) وقال فى الحجة التى قبلها (ولكن أكثرهم لا يعقلون) ولا حاجة إلى مثل هذا التدلى فى آية الأنعام التى نفسرها ، فانها لم ترد فى سياق حجج الإيمان العقلية التى يراد بها بيان ضعف نظر المشركين وجهلهم و إن ذيلت بالتو بيخ على عدم عقل ما قرر فيها وفى هذا التذييل : بل وردت فى بيان حقيقة الدنيا بعد الاعلام بما يصيب المفتونين بها فى الآخرة بحصر همهم فى لذاتها ، وتلاه بيان المقابلة بينهم

و بين المؤمنين الذين يتقون الله فيها ، ففي مثل هذا السياق - كآية سورة محمد - يحسن الترتيب الوجودي ، بتقديم اللعب على اللهو الذي هو طريق الترقي ، لأنه انتقال من عبث ليس له عاقبة نافعة إلى لهو فائدته سلبية عاجلة ، ولذلك بين بعده أن عمل المؤمنين المتقين فيها - ومنه تمتعهم بلذاتها - يؤجرون عليه في الآخرة ، وأنها بسبب اعتصامهم فيها بالتقوى ، خير لهم من العاجلة الدنيا .

هذا وإنني عند بلوغي هذا البحث ظفرت بكتاب (درة التنزيل . وغرة التأويل) لأبي عبدالله محمد بن عبد الله الخطيب الاسكافي ، فراجعته بعد استقرار فهمي على ما تقدم ، فعلمت أنه هو الذي نقل الآلوسي عن الشهاب عنه مالا يكاد يفهم . وما ذلك إلا للنقل بالمعنى دون النص ، الذي يكثر بسببه الخطأ في النقل .

وقد ذكر الاسكافي هذا البحث عند ذكر الآية الثامنة مما أورده من سورة الأنعام (وهي الآية الـ ٧٠) الواردة في اتخاذ الكفار دينهم لعباً ولهواً - مع ما يقابلها في سورة الأعراف (٧ : ٥٠) من اتخاذهم دينهم لهواً ولعباً . وبهذه المناسبة ذكر آيتي الحديد والعنكبوت اللتين بينهما مثل هذا الاختلاف ، ونسي ذكر الآية التي نحن بصدد تفسيرها . وسيأتي ذكر اتخاذ الدين لعباً ولهوا في محله . وقد اعتمد الخطيب في تفسير اللهو في الآيات أنه اجتلاب المسرة بمخالطة النساء وهو مخطيء في ذلك . وقال في تعليل تقديم اللعب على اللهو في سورة الحديد : إن الحياة الدنيا لمن اشتغل بها ولم يتعب لغيرها مقسومة من الصبا وهو وقت اللعب . و بعده اللهو وهو الترويح عن النفس بملاعبة النساء و يتبع ذلك أخذ الزينة لهن ولغيرهن . ومن أجل الزينة نشأت مباهاة الأكفاء ، ومفاخرة الاشكال والنظراء ، ثم بعده المكاثرة بالأموال والأولاد ، فترتبت الحياة على هذه الأحوال ، فوجب تقديم حال اللعب على اللهو اه ثم قال في آية العنكبوت : انه لا يراد بها أن الحياة الدنيا كلها لعب ولهو الخ ثم قال ما نصه :

« بل المراد المبالغة في وصف قصر مدة الدنيا بالإضافة إلى مدة الأخرى فكأنه قال : ما أمد الحياة الدنيا إلا كأمد أزمنة اللهو واللعب وهي أزمنة تستقصر ، لشغل النفس بحلاوة ما يستعجل . كما قال القائل :

شـهور ينقضين وما شعرنا بأنصـاف لهن ولاسرار[1]

وقال المتأخر :

وليلة إحدى الليـالى الغر لم تك غير شـفق وفجر

والدليل على أن المراد ما ذكرت قبلُ ما ذكره الله بعد من قوله (وإن الدار الآخرة لهى الحيوان) أى أن حياتها تبقى أبداً ، ولا تعرف أمداً ، وإنما قدم اللهو هنا على اللعب لأن الأزمنة التى يقصرها اللهو ، أكثر من الأزمنة التى يقصرها اللعب ، لأن التشاغل به أكثر . فلما كانت معظم ما يستقصر وجب تقديم ما يكثر على ما هو دونه فى الكثرة لأن ذلك آخذ بالشبه ، وأبلغ فى وصف المشبه ، ولا خلاف أن الناس أزمنتهم المشغولة باللهو ، أكثر من أزمنتهم المشغولة باللعب ، وأن طيبها لهم ، يخيل قصرها إليهم ، و يتفاوت طيبها ، على حسب تفاوت ميل النفس إلى محبوبها ، فمعظم ماترى الزمان الطويل قصيراً زمان اللهو بالنساء ، وهو الذى نشأت منه فتنة الرجال وهلاك أهل الحب » اه وما قلناه أقرب من اللفظ نسباً ، وأشد ارتباطا بالمعنى وأقوى سببا

هذا واننا قد وعدنا بأن نبين فى آخر تفسير هذه الآيات مايترتب على انكار البعث والجزاء من فساد الفطرة البشرية المفضى إلى الشرور الكثيرة فنقول :

ان الكفر بالبعث والجزاء واعتقاد انه لاحياة بعد هذه الحياة يجعل همّ الكافر محصوراً فى الاستمتاع بلذات الدنيا وشهواتها البدنية والنفسية كالجاه والرياسة والعلو فى الأرض ولو بالباطل وهو مايسمونه الشرف ، ومن كان كذلك يكون فى اتباع هواه ولذاته الشهوانية أسفل من البهائم كالبقر والقردة والخنازير ، وفى اتباعه لهواه فى لذته الغضبية أضرى وأشد أذى من الوحوش الضارية المفترسة كالذئاب والنمور ، وفى اتباعه لهواه ولذته النفسية شراً من الشياطين يكيد بعضهم لبعض و يفترس بعضهم بعضاً ، لا يصدهم عن باطل ولاشر يهوونه إلا العجز ، ولا يرجعون إلى حكم يفصل بينهم إلا القوة التى جعلوها فوق الحق . وطالما غشوا أنفسهم وفتنوا غيرهم فى هذا الزمان بما كان من تأثير

(١) الانصاف : جمع نصف ونصف الشهر حيث يكون القمر بدراً كاملا يقابله السرار ، وهو بالكسر اختفاء القمر فى آخر الشهر

التوازن فى القوى من منع كثير من البغى والعدوان ، الذى كان يصول به قوى الأمم على ضعيفها ، والحكومات الجائرة على رعيتها ، فزعموا أن الحضارة المادية والعلوم والفنون البشرية ، هى التى تفيض روح الكمال على الإنسان ، إذا لم يؤمن بالبعث والجزاء ولا بالإله الديان ، واستدلوا على ذلك بما أجمعت عليه أممهم ودولهم من ذم الحرب، والتفاخر ببناء سياستهم على أمتن قواعد السلم . وزعموا أن الباعث لهم على ذلك حب الإنسانية ، والرغبة فى العروج بجميع البشر إلى قنة السعادة المدنية ،

فإن قيل : فما بالكم تسابقون إلى استذلال الأمم الضعيفة فى الشرق ، وتسخرونها لمنافعكم وتوفير ثروتكم بغير حق ؟ قالوا : كلا إنما نريد أن نخرجها من ظلمات الهمجية والجهل، لتشاركنا فيما نحن فيه من نور الحضارة والعلم . فإن قيل : فما بالنا نراها لم تنل من علومكم إلا بعض القشور، ولم تستفد من مدنيتكم إلا الفسق والفجور، قالوا إنما ذلك لضعف الاستعداد ، وما تمكن فى نفوس هذه الشعوب من الفساد ، على أننا خير لها من حكامها الأولين ، بما قمنا به من حفظ الأمن وتوفير أسباب النعيم للعاملين ! ذلك شأنهم لا تقام عليهم حجة، إلا و يقابلونها بشبهة تؤيدها القوة ، وقد قوضت الحرب المشتعلة نارها فى أوربا هذه الأعوام ، جميع ما بنيت عليه هذه الشبهات من المزاعم والأوهام ، إذ رأينا فيها أرقى أهل الأرض فى الحضارة والعلوم والفلسفة يخربون بيوتهم بأيديهم ، و يقوضون صروح مدنيتهم بمدافعهم ، و يستعينون بكل ما ارتقوا إليه من العلوم والفنون والصناعات والحكمة والنظام ، لإهلاك الحرث والنسل وتخريب العمران ، بمنتهى القسوة والشدة ، التى لا تشوبها عاطفة رأفة ولا رحمة ، ولو كان من بأيديهم أزمة الأمور منهم يؤمنون بالله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء بالحق ، لما انتهوا فى الطغيان إلى هذا الحد ،

نعم إن هذه الشعوب كانت تتقاتل لنصر المذهب أو الدين، فى القرون التى كانت تعمل فيها كل شىء باسم الدين، ولكنها لم تصل فى التقتيل والتخريب فى ذلك الزمان ، إلى عشر معشار ما هى عليه الآن ، و إن كانوا يسمون هذا العصر عصر النور وتلك العصور بعصور الظلمات ، على أن الرؤساء كانوا يتخذون اسم الدين وتأويل نصوصه وسيلة لأهوائهم التى ليست من الدين فى شىء ، كما يعلم جميع علماء هذا العصر ،

ومن العجائب أن أقسى أهل هذه الحرب وأشدهم تخريباً وتدميراً هم الذين يزعمون أنهم يحاربون لله وأن الله معهم على أعدائهم، وإنما الحرب الدينية الصحيحة حرب الأنبياء والخلفاء الراشدين ، ومن على مقربة من سيرتهم من الملوك الصالحين ، ولم يكن يستحل فيها فى عصر الإسلام ما يستحل الآن من القسوة والتخريب ولا ما نقل عن أنبياء وملوك بنى إسرائيل . وقد فصلنا فى المنار القول فى المقابلة بين هذه الحرب المدنية ، وحروب المسلمين الدينية ، التى كانت دفاعا عن النفس ، وتقريراً للحق والعدل ، والمساواة فى الحقوق بين أصناف الخلق ، يسيرون فيها على القواعد الشرعية العادلة فى الضرورات ككونها تبيح ما ضرره دون ضررها ، وكونها تقدر بقدرها ، وتراعى فيها الرحمة ، لا العدل وحده ، وقد شهد بذلك لسلفنا ، أعلم حكماء الافرنج بتاريخنا (غوستاف لو بون) فقال كلمة حق حقيقة بأن تكتب بماء الذهب ، وهى : «ماعرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب»

وجملة القول أن شبهات المفتونين بالمدنية المادية قد دحضت بهذه الحرب الساحقة الماحقة وقويت بها حجة أهل الدين عليهم ، بل تنبه بها الشعور الدينى فى الجم الغفير من الأوربيين حتى الفرنسيس منهم ، بعد أن كانوا قد نبذوه وراء ظهورهم، وآثروا عليه الشهوات البدنية الحقيرة ، حتى ضاقت بهم المعابد التى كانت مهجورة ، قلما تفتح أبوابها وقلما يلم بها أحد إن فتحت . وذلك شأن المسرفين فى أمرهم من الناس، لايتوجهون إلى خالقهم إلا عند الشدة والبأس[1] (١٠: ١٢ وإذا مسّ الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً ، فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا إلى ضر مسه . كذلك زُين للمسرفين ما كانوا يعملون)

---

(٣٣) قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ، فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِآيَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ (٣٤) وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ

---

(١) كتبنا هذا فى زمن تلك الشدة ونقول الآن إن هؤلاء الناس قد رجعوا بعد الحرب إلى شر مما كانوا عليه من الكفر والفسق

مِن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُم نَصْرُنَا ، وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ، وَلَقَدْ جَاءَكَ مِن نَبَإِي الْمُرْسَلِينَ (٣٥) وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ .

لا تنسى أن هذه السورة نزلت فى دعوة مشركى مكة إلى الإسلام ومحاجتهم فى التوحيد والنبوة والبعث، وأنها تكثر فيها حكاية أقوالهم فى ذلك بلفظ (وقالوا. وقالوا) وتلقين الرسول (ص) الحجج بلفظ (قل .. قل ..) حتى إن الأمر بالقول تكرر فيها عشرات من المرار . وقد سبق فى الآيات التى فسرناها منها قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك .. وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا . —) وأمره تعالى بالرد على كل من القولين و إقامة الحجج عليهم فى موضوعها بما فيه بيان فقد بعضهم الاستعداد للايمان — بعد هذا كله ذكر فى هذه الآيات تأثير كفرهم فى نفس النبى (ص) وحزنه مما يقولون فى نبوته ، وسلاه عن ذلك ببيان سننه سبحانه وتعالى فى الرسل مع أقوامهم و إيئاسه من إيمان الجاحدين المعاندين منهم — وقد تكرر هذا المعنى فى السور المكية — فقال عز وجل :

﴿ قد نعلم إنه ليحزنك الذى يقولون ﴾ الحزن ألم يلم بالنفس عند فقد محبوب أو امتناع مرغوب ، أو حدوث مكروه ، وتجب معالجته بالتسلى والتأسى و إن كان بالحق للحق ، كحزن الكاملين على إصرار الكافرين على الكفر ، وقد أثبت تعالى لرسوله هذا الحزن إثباتاً مؤكداً بتعلق علمه التنجيزى به فى بعض الأحيان، أى عند ما كان يعرض له عليه السلام ، وبإن مع ضمير الشأن وباللام ، فكلمة «قد» على أصلها للتقليل، وقيل إنها هنا للتكثير ، و إنما القلة والكثرة فى متعلقات العلم لا العلم نفسه ، وقد نهاه تعالى عن هذا النوع من الحزن بقوله فى سورة يونس (١٠ : ٦٥

ولا يحزنك قولهم إن العزة لله جميعاً إنه هو السميع العليم) وفى سورة يس (٣٦:٧٥ فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون) كما نهاه عن الحزن عليهم لعدم إيمانهم فى سورة الحجر (١٥:٨٨) والنحل (١٦:١٢٧) والنمل (٢٧:٧٢) وتقدم تفسير الحزن والمراد بالنهى عنه [1] وأن لغة قريش فيه أن الثلاثى منه يتعدى بنفسه فيقال حزنه الأمر ، وتميم تقول أحزنه ومنها قراءة نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاى

والمراد بالقول الذى يحزنه منهم هو ما كانوا يقولون فيه وفى دعوته ونبوته من تكذيب وطعن وتنفير للعرب ، ومنه بالأولى ما حكاه عنهم فى الآيات السابقة وسيأتى توضيحه . وروى عن أهل التفسير المأثور أن سبب نزول الآية أقوال خاصة من بعض رؤسائهم المستكبرين تنطبق على قوله فى تتمة الآية (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) أى فإنهم لا يجدونك كاذبا ولا يعتقدون أنك كذبت على الله فيما جئت به ـ وهم لم يجربوا عليك كذبا على أحد . ولكنهم يجحدون بالآيات الدالة على صدقك بإنكارها بألسنتهم فقط كما جحد قوم فرعون من قبلهم بآيات الله لأخيك موسى (٢٧:١٤ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً)

فالجحود كما قال الراغب : نفى ما فى القلب إثباته و إثبات ما فى القلب نفيه . يقال : جحد جحوداً وجحداً . اه وعبارة اللسان الجحد والجحود ضد الإقرار كالإنكار ، ثم نقل قول الجوهرى فيه أنه الإنكار مع العلم . و يتعدى بنفسه و بالباء فيقال : جحده وجحد به .

قال الحافظ ابن كثير فى تفسيره :

« يقول تعالى مسلياً لنبيه (ص) فى تكذيب قومه له ومخالفتهم إياه (قد نعلم إنه ليحزنك الذى يقولون) أى قد أحطنا علماً بتكذيبهم لك وحزنك وتأسفك عليهم كقوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) كما قال تعالى فى الآية الأخرى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين — فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً) وقوله (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) أى لا يتهمونك بالكذب فى نفس الأمر ولكن الظالمين بآيات الله

(١) راجع ص ٣٨٧ ج ٦ من التفسير

يجحدون ، أي ولكنهم يعاندون الحق و يدفعونه بصدورهم كما قال سفيان الثورى عن أبى إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي قال : قال أبو جهل للنبي صلى الله عليه وسلم : إنا لا نكذبك ولكن نكذب بما جئت به، فأنزل الله (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) ورواه الحاكم من طريق إسرائيل عن أبى إسحق ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وقال ابن أبى حاتم حدثنا محمد بن الوزير الواسطى بمكة حدثنا بشر بن المبشر الواسطى عن سلام بن مسكين عن أبى يزيد المدنى أن النبى (ص) لقى أبا جهل فصافحه فقال له رجل ألا أراك تصافح هذا الصابىء؟ فقال والله إنى لأعلم إنه لنَبِيّ ولكن متى كنا لبنى عبد مناف تبعاً؟ وتلا أبو يزيد (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) وقال أبو صالح وقتادة : يعلمون أنك رسول الله ويجحدون وذكر محمد بن إسحاق عن الزهرى فى قصة أبى جهل حين جاء يستمع قراءة النبى (ص) من الليل هو وأبو سفيان صخر بن حرب والأخنس بن شريق ولا يشعر أحد منهم بالآخر : فاستمعوها إلى الصباح فلما هجم الصبح تفرقوا فجمعتهم الطريق . فقال كل منهم للآخر ماجاء به ، ثم تعاهدوا أن لا يعودوا لما يخافون من علم شبان قريش بهم لئلا يفتتنوا بمجيئهم فلما كانت الليلة الثانية جاء كل منهم ظناً أن صاحبيه لا يجيآن لما سبق من العهود ، فلما أصبحوا جمعتهم الطريق فتلاوموا ثم تعاهدوا أن لا يعودوا فلما كانت الليلة الثالثة جاءوا أيضاً فلما أصبحوا تعاهدوا أن لا يعودوا لمثلها ثم تفرقوا.

فلما أصبح الأخنس بن شريق أخذ عصاه ثم خرج حتى أتى أبا سفيان بن حرب فى بيته فقال أخبرنى يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال: يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها ، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها . قال الأخنس : وأنا والذى حلفت به ، ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فدخل عليه بيته فقال : يا أبا الحكم ما رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال ماذا سمعت ؟ قال : تنازعنا نحن و بنو عبد مناف الشرف ، أطعموا فأطعمنا وحملوا فحملنا (١) وأعطوا فأعطينا ، حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفرسى

(١) الحمل هنا إعطاء الناس مايركبونه

رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء فمتى ندرك هذه ؟ والله لا نؤمن به أبدا ولا نصدقه . قال : فقام عنه الأخنس وتركه .

وروى ابن جرير من طريق إسباط عن السدى فى قوله (قد نعلم إنه ليحزنك الذى يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) لما كان يوم بدر قال الأخنس بن شريق لبنى زهرة : يا بنى زهرة إن محمداً ابن أختكم فأنتم أحق من ذب عن ابن أخته فإنه إن كان نبياً لم تقاتلونه اليوم [1] ؟ و إن كاذبا فأنتم أحق من كف عن ابن أخته، قفوا ههنا حتى ألقى أبا الحكم فإن غلب محمد رجعتم سالمين ، و إن غُلب محمد فإن قومكم لا يصنعون بكم شيئا ، فيومئذ سمى الأخنس وكان اسمه أبى ، فالتقى الأخنس وأبو جهل فخلا الأخنس بأبي جهل فقال : يا أبا الحكم أخبرنى عن محمد أصادق هو أم كاذب فإنه ليس ههنا من قريش غيرى وغيرك يستمع كلامنا ؟ فقال أبو جهل : ويحك والله إن محمداً لصادق وما كذب محمد قط . ولكن إذا ذهبت بنو قصى باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش ؟ فذلك قوله (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) فآيات الله محمد (ص) [2] اه بنصه وما ذكر سبباً لنزول الآية يصح أن يكون سبباً لنزولها فى ضمن السورة ولا يصح نص فى نزولها منفردة ، و إلا فهو من قبيل التفسير كخبر الأخنس مع أبى جهل يوم بدر ، وذلك بعد الهجرة قطعا والسورة مكية قطعا ولم يستثن أخذ هذه الآية فيما يستثنى .

ثم نقول إن فى (يكذبونك) قراءتين قراءة نافع والكسائي بضم الياء وتخفيف الذال من أكذبه أى وجده كاذباً أو نسبه إلى رواية الكذب بأن قال إن ما جاء به كذب و إن لم يكن هو الذى افتراه بأن كان ناقلا له مصدقا به . وقراءة الجمهور بتشديد الذال من التكذيب وهو الرمي بالكذب بمعنى إنشائه وابتدائه و بمعنى نقله وروايته . و بهذا نجمع بين قول من قال إن الصيغتين بمعنى واحد ومن قال إن معناهما مختلف . قال ثعلب: أكذبه وكذّبه بمعنى ، وقد يكون « أكذبه » بمعنى بين كذبه أو حمله على الكذب و بمعنى وجده كاذبا . اه قال فى اللسان : وكان الكسائى يحتج لهذه

(١) وفى نسخة لم تقاتلوه (٢) كذا فى الأصل

القراءة (أي قراءته) بأن العرب تقول كذّبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب ، وأكذبته إذا أخبرت أن الذي يحدث به كذب. قال ابن الأنباري ويمكن أن تكون « فإنهم لا يكذبونك » على معنى لا يجدونك كذابا عند البحث والتدبر والتفتيش اه فعلم من هذه النقول أن الاكذاب يشترك مع التكذيب في معنى رواية الكذب ، وينفرد التكذيب بمعنى الرمي بافتراء الكذب إما مخاطبة كأن يقول له كذبت فيما قلت ، وإما بإسناده إليه في غيبته كأن يقول كذب فلان وافترى ، وينفرد الاكذاب بمعنى وجدان المحدث كاذبا فيما قاله بمعنى أن خبره غير مطابق للواقع ، لا بمعنى أنه افتراه ، وبمعنى الاخبار بذلك أي بعدم مطابقة الخبر للواقع. فعلى هذا يكون المراد من مجموع القراءتين أن أولئك الكفار لا ينسبون النبي (ص) إلى افتراء الكذب ولا يجدونه كاذبا في خبر يخبر به بأن يتبين أنه غير مطابق للواقع ، لأن جميع ما يخبر به من أمر المستقبل كنصر الله تعالى له وإظهار دينه وخذل أعدائه وقهرهم سيكون كما أخبر وكذلك كان . وإنما يدعون أن ماجاء به من أخبار الغيب ـ وأهمها البعث والجزاء كذب غير مطابق للواقع . ولا يقتضي ذلك أن يكون هو الذي افتراه ، فإن التكذيب قد يكون للكلام دون المتكلم الناقل ، ولكن هذا النفي يصدق على بعض المشركين لا على جميعهم كما يأتي .

وذكر الرازي في نفي التكذيب والاكذاب مع إثبات الجحود أربعة أوجه (١) أنهم ما كانوا يكذبونه (ص) في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة (٢) أنهم لايقولون له : إنك كذاب لأنهم جربوه الدهر الطويل فلم يكذب فيه قط، ولكنهم جحدوا صحة النبوة والرسالة واعتقدوا أنه تخيل أنه نبي وصدق ما تخيله فدعا إليه (٣) إنهم لما أصروا على التكذيب مع ظهور المعجزات القاهرة على وفق دعواه كان تكذيبهم تكذيبا لآيات الله المؤيدة له أو تكذيبا له سبحانه وتعالى (قال) فالله تعالى قال له إن القوم ما كذبوك ولكن كذبوني : أي على معنى أن تكذيب الرسول كتكذيب المرسل المصدق له بتأييده . وذكر أنه على حد (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) ومثله (وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى) (٤) ـ قال وهو كلام خطر بالبال ـ ان المراد

إنهم لا يخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا ويقولون في كل معجزة إنها سحر « فكان التقدير أنهم لا يكذبونك على التعيين ولكن يكذبون جميع الأنبياء والرسل » اه ملخصا بالمعنى غالبا وفيه قصور . وسكت عن أقوال أخرى قديمة (منها) قول بعضهم فإنهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره، وهو أضعف ما قيل لأن الكلام في مشركي مكة ولا كتب عندهم (ومنها) قول بعضهم فإنهم لا يتفقون على تكذيبك ولكن يكذبك الظالمون منهم الذين يجحدون بآيات الله (ومنها) أن المعنى فإنهم لا يعتقدون كذبك ولا يتهمونك به ولكنهم يجحدون بالآيات لظلمهم لأنفسهم وهذا أقواها كما ترى.

تقدم أن المختار عندنا هو أن المراد هنا بما يحزنه (ص) من قولهم ما تقدم في أوائل السورة من قوله تعالى حكاية عنهم (وقالوا لولا أنزل عليه ملك) وما في معناه ويوضحه ما روي في موضوع الآية ونزولها وهو المتبادر من النظم الكريم . فالكلام إذاً في طائفة الجاحدين كبراً وعناداً كأبي جهل والأخنس وأضرابهما ، وهؤلاء لم يكونوا يعتقدون كذب النبي (ص) ولا يمكن أن يجدوه كاذبا في خبر يخبرهم به في المستقبل كما أنهم لم يجدوه كاذبا في يوم من أيامه الماضية ، بل عصمته من الكذب في المستقبل أظهر وأولى ، ولكنهم لظلمهم أنفسهم بالكبر والاستعلاء يجحدون بآيات الله الدالة على نبوته ورسالته بمثل زعمهم أن القرآن نفسه سحر يؤثر ، وهم لم يكونوا يعتقدون ذلك وإنما يريدون صد العرب عنه . وأما إذا جعلت الآية عامة وأريد بما يحزنه (ص) ما كان يقوله المشركون من ضروب الأقوال في إنكار التوحيد والبعث والنبوة وسائر مسائل الدين ، ففي هذه الحالة يظهر اتجاه غير واحد من تلك الأقوال المنقولة بصدق بعضها على أناس وبعضها على آخرين، فإن نفي التكذيب إنما يصدق على بعضهم كالجاحدين المعاندين دون جمهور الضالين الجاهلين ، وإنما كان الجحود من الرؤساء المستكبرين ظلما وعناداً على علم ، ومن المقلدين جهلا واحتقاراً منهم لأنفسهم بترك النظر ، وغلواً في ثقتهم بكبرائهم وآبائهم . ولا شك في أن بعض المشركين كان يكذب النبي (ص) تكذيب الافتراء عن اعتقاد أو غير اعتقاد قال تعالى في سورة الفرقان (وقالوا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون)

إلى قوله (أصيلا) ولم تكن كل العرب تعرف من سيرته وصدقه (ص) ما كان يعرفه معاشروه من قريش . وسيأتي التصريح بتكذيبهم إياه في جمل شرطية من هذه السورة وغيرها كالشواهد التي تراها في تفسير الآية التالية :

﴿ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا ﴾ أكد الله تعالى لرسوله (ص) بصيغة القسم أن الرسل الذين أرسلوا قبله قد كذبتهم أقوامهم فصبروا على تكذيبهم وإيذائهم لهم إلى أن نصرهم الله تعالى عليهم . أي فإن كذبت فلك أسوة بمن قبلك فلست بدعا من الرسل ، وقد صرح بالشرطية في آيات أخرى كقوله تعالى في سورة الحج (٢٢ : ٤٠ وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح) الخ وقوله في سورة فاطر (٣٥ : ٤ وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك ـ الخ ـ ٢٥ وإن يكذبوك فقد كذب الذين من قبلهم) الخ والآية تسلية للرسول (ص) بعد تسلية ، وإرشادٌ له إلى سنته تعالى في الرسل والأمم ، أو هي تذكير بهذه السنة ، وما تتضمنه من حسن الأسوة ، إذ لم تكن هذه الآية أول ما نزل في هذا المعنى . وقد صرح بوجوب هذا الصبر عليه تأسياً في قوله (٤٦ : ٣٥ فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) واستقلالا في آيات كثيرة منه ما نزل قبل هذه السورة كقوله تعالى في سورة المزمل (٧٣ : ١٠ واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلا) وقد ثبت بالتجارب أن التأسي يهون المصاب ويفيد شيئا من السلوة ، قالت الخنساء :

ولولا كثرة الباكين حولي　　على إخوانهم لقتلت نفسي
وما يكون مثل أخي ولكن　　أعزي النفس عنه بالتأسي

ولولا أن دفع الأسى بالأسى من مقتضى الطبع البشري لما ظهرت حكمة تكرار التسلية بأمثال هذه الآية فإن النبي (ص) كان يتلو القرآن في الصلاة ولا سيما صلاة الليل فربما يقرأ السورة ولا يعود إليها إلا بعد أيام يفرغ فيها من قراءة ما نزل من سائر السور ، فاحتيج إلى تكرار تسليته وأمره بالصبر المرة بعد المرة لأن الحزن والأسف اللذين كانا يعرضان له (ص) من شأنهما أن يتكررا بتكرر سببهما وبتذكره حتى

عند تلاوة الآيات الواردة فى بيان حال الكفار ومحاجتهم و إنذارهم .

و« ما » فى قوله تعالى (على ما كذبوا) مصدرية (وأوذوا) عطف على (كذبوا) أى فصبروا على تكذيب أقوامهم لهم و إيذائهم إياهم . والإيذاء فعل الأذى وهو ما يؤلم النفس أو البدن من قول أو فعل[1] . وقد أوذى الرسول (ص) بضروب من الإيذاء كما أوذى الرسل قبله ـ آذاه المشركون فى مكة بأقوالهم وأفعالهم . واليهود والمنافقون فى المدينة بقدر استطاعتهم .

وقوله تعالى ﴿ حتى أتاهم نصرنا ﴾ غاية للصبر أى صبروا على التكذيب وما قارنه من الإيذاء إلى أن جاءهم نصرنا العظيم بالانتقام من أقوامهم . و إنجائنا إياهم هم ومن آمن معهم من أذاهم وكيدهم . وفيه بشارة للرسول مؤكدة للتسلية بأنه سينصره على المكذبين الظالمين من قومه . وعلى كل من يكذبه و يؤذيه من أمة البعثة . و إيماء إلى حسن عاقبة الصبر . فمن كان أصبر كان أجدر بالنصر . إذا تساوت بين الخصمين سائر أسباب الغلب والقهر . و إضافة النصر إلى ضمير العظمة العائد على العزيز القدير تشعر بعظمة شأنه . وتشير إلى كونه من الآيات المؤيدة لرسله

﴿ ولا مبدّل لكلمات الله ﴾ فى وعده ووعيده التى منها وعده للرسل بالنصر .

(١) قال الراغب : الأذى ما يصل إلى الحيوان من الضرر إما فى نفسه أو جسمه أو تبعاته دنيويا كان أو أخرويا يقال أذى بالشىء (كرضى) أذى وتأذى والاسم الأذية والأذاة ، وآذى الرجل فعل الأذى . وآذى غيره . كل هذا منصوص لا نزاع فيه . وجعل الصحاح الأذى والأذاة والأذية مصادر لآذى ولم يذكر الايذاء الذى هو المصدر القياسى لآذى فنقل عبارته الفيروزابادى فى قاموسه وزاد « ولا تقل إيذاء » على كونه قال قبيل ذلك : والأذى كغنى الشديد التأذى و يخفف والشديد الايذاء ، ضد . اه وذكر فى اللسان مثل عبارة الجوهرى ثم قال : قال ابن برى صوابه آذى إيذاء ، فأما أذى فمصدر أذي وكذلك أذاء وأذية . وذكر شارح القاموس عبارة ابن برى وتعقب غيره من العلماء والمفسرين للقاموس فى نهيه وقولهم إن الايذاء مسموع مقيس ثم ذكر أن شيخه قال إنه لم يجد كلمة الايذاء فى كلام العرب بعد استقراء نظمهم ونثرهم . ولكن المثبت مقدم والاستقراء غير مسلم .

وتوعده لأعدائهم بالغلب والخذلان . ولا فى غير ذلك من الشرائع والسنن التى اقتضتها الحكمة . والمراد من هذه الكلمات هنا قوله فى سورة الصافات (٣٧: ١٧١ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ١٧٢ إنهم لهم المنصورون ١٧٣ و إن جندنا لهم الغالبون) ـ اقرأ الآيات إلى آخر السورة ، فنفى جنس المبدل لكلمات الله مثبت لكلمته فى نصر المرسلين بالدليل ـ أى إن ذلك النصر قد سبقت به كلمة الله ، وكلمات الله لا يمكن أن يبدلها مبدل ، فنصر الرسل حتم لابد منه . وكلمات الله جنس يشمل كلمات الأخبار و إنشاء الأحكام : كما سيأتى فى تفسير (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لامبدل لكلماته) من هذه السورة . و إضافة الكلمات هنا إلى الإسم الأجل الأعظم تشعر بعلة القطع بأنه لامبدل لها ، لأن المبدل لكلمات غيره لا بد أن تكون قدرته فوق قدرته . وسلطانه أعلى من سلطانه . والتبديل عبارة عن جعل شىء بدلا من شىء آخر ، وتبديل الأقوال والكلمات نوعان ـ تبديل ذاتها بجعل قول مكان قول وكلمة مكان كلمة . ومنه (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم) وتبديل مدلولها ومضمونها كمنع نفوذ الوعد والوعيد أو وقوعه على خلاف القول الذى سبق . والمتكلمون الذين يجوزون إخلاف الوعيد يقولون إن لله أن يبدل ماشاء من كلماته ، و إنما يستحيل ذلك على غيره ، وتبديله إياها لايشمله النفى فى الآية . فإن قيل لهم : قد يشمله ماهو أعم منه فى هذا المعنى كقوله تعالى فى سورة ق (ما يبدل القول لدى) ـ قالوا إن النصوص الواردة فى العفو تخصص العام من نصوص الوعيد ، أو : لا نسلم أن العفو عن بعض المذنبين من قبيل التبديل ، وسيأتى بسط هذا المبحث فى موضع آخر .

﴿ ولقد جاءك من نبإ المرسلين ﴾ هذا تقرير وتأكيد لما قبله أى ولقد جاءك بعض نبأ المرسلين فى ذلك ، أو ولقد جاءك ماذكر ـ أو ذلك الذى أشير إليه من خبر التكذيب والصبر والنصر ، من نبأ المرسلين الذى قصصناه عليك من قبل ، والنبأ الخبر أو ذو الشأن من الأخبار لا كل خبر . وقد روى أن الأنعام نزلت بعد الشعراء والنمل والقصص وهود والحجر المشتملة على نبأ المرسلين بالتفصيل . وكلمة نبأ رسمت فى المصحف الإمام بياء هكذا (نباى) والياء كرسى للهمزة المحذوفة كالنقط ، فينطق

بالهمزة دونها كما ترسم فى وسط الكلمة فى مثل نبئهم ، وكان ينطق بها من لا يهمز

ومن العبرة فى الآية أن الله تعالى وعد المؤمنين ما وعد المرسلين من النصر فقال (٤٠ : ٥١ إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد) وقال (٣٠: ٤٥ ولقد أرسلنا من قبلك رسلا إلى قومهم فجاءوهم بالبينات فانتقمنا من الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين) وهى نص فى تعليل النصر بالإيمان . ولكننا نرى كثيراً من الذين يدعون الإيمان فى هذه القرون الأخيرة غير منصورين فلا بد أن يكونوا فى دعوى الإيمان غير صادقين ، أو يكونوا ظالمين غير مظلومين ولأهوائهم لا لله ناصرين ، ولسننه فى أسباب النصر غير متبعين ، وإن الله لا يخلف وعده ولا يبطل سننه ، وإنما ينصر المؤمن الصادق ، وهو من يقصد نصر الله وإعلاء كلمته ، ويتحرى الحق والعدل فى حربه، لا الظالم الباغى على ذى الحق والعدل من خلقه، يدل على ذلك أول ما نزل فى شرع القتال قوله تعالى من سورة الحج (٢٢: ٣٧ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا - إلى قوله - ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز) فأما الرسل الذين نصرهم الله تعالى ومن معهم فقد كانوا كلهم مظلومين، وبالحق والعدل معتصمين، ولله ناصرين . وقد اشترط مثل ذلك فى نصر سائر المؤمنين، فقال فى سورة القتال (٤٧: ٨ ياأيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) والإيمان سبب حقيقى من أسباب النصر المعنوية يكون مرجحاً بين من تساوت أسبابهم الأخرى، فليس النصر به من خوارق العادات . وأما تأييد الله تعالى للرسل بإهلاك أقوامهم المعاندين فهو أمر آخر زائد على تأثير الإيمان فى الثبات والصبر، والاتكال على الله تعالى عند اشتداد البأس وعروض أسباب اليأس، ومن كان حظه من صفات الإيمان ولوازمه أكبر، كان إلى نيل النصر أقرب ، إذا كان مساويا لخصمه فى سائر أسباب القتال ، ولاسيما حسن النظام وجودة السلاح ، وقد سبق لنا كلام فى هذه المسألة فى مواضع من التفسير وغيره (راجع كلمة « نصر » من فهارس أجزاء التفسير ومجلدات المنار)

﴿ وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغى نفقاً فى الأرض أو سلما فى السماء فتأتيهم بآية ﴾ مما اقترحوه عليك من الآيات ليؤمنوا فافعل أو فأتهم بها ، يقال : كبر على فلان الأمر أى عظم عنده وشق عليه وقعه . والإعراض التولى -

والانصراف عن الشيء رغبة عنه أو احتقاراً له وهو من إبداء المرء عرض بدنه عند توليه عن الشيء واستدباره له ، واستطعت الشيء : صار في طوعك منقاداً لك باستيفاء الأسباب التي تمكنك من فعله ، والابتغاء طلب ما في طلبه كلفه ومشقة أو تجاوز للمعتاد أو للاعتدال ، أو طلب غايات الأمور وأعاليها ، لأنه افتعال من البغي وهو تجاوز الحد في الطلب أو الحق . ويكون في الخير كابتغاء رضوان الله وهو غاية الكمال ، وفي الشر كابتغاء الفتنة وهو غاية الضلال ، والنفق السّرب في الأرض، وهو حفرة نافذة لها مدخل ومخرج ، كنافقاء اليربوع وهو جحره يجعل له منافذ يهرب من بعضها إذا دخل عليه من غيره ما يخافه ، والسلم المرقاه مشتق من السلامة قال الزجاج لأنه الذي يسلمك إلى مصعدك .وتذكيره أفصح من تأنيثه وإنما يؤنث بمعنى الآلة ، وأتى بكان فعلا للشرط ليبقى الشرط على المضيّ ولا ينقلب مستقبلا كما قالوا ، فإن « إن » لا تقلب « كان » مستقبلا لقوة دلالته على المضي . والنحوي ويؤول مثل هذا التركيب بنحو : وإن تبين وظهر أنه كبر عليك إعراضهم . وجواب الشرط محذوف للعلم به تقديره فافعل كما تقدم

تقدم في أوائل السورة أنهم كانوا يقترحون الآيات على النبي (ص) وكأنه كان يتمنى لو آتاه الله بعض ما طلبوا حرصاً على هدايتهم ، وأسفاً وحزناً على إصرارهم على غوايتهم ،وتألما من كفرهم وأذيتهم ،ولكن الله تعالى يعلم أن أولئك المقترحين الجاحدين لا يؤمنون ، وإن رأوا من الآيات ما يطلبون وفوق ما يطلبون ، كما تقدم شرحه في تفسير أوائل السورة (راجع تفسير الآية السابعة وما بعدها ص ٣١٠) وقد أراد تعالى أن يؤكد لرسوله ما يجب من الصبر على تكذيب المشركين وأذاهم الدال عليه ما قبله، وأن يريح قلبه الرءوف الرحيم من إجابتهم إلى ما اقترحوا من الآيات لما تقدم من حكمة ذلك ،فقال له :وإن كان شأنك معهم إنه كبر عليك إعراضهم عن الايمان وعن الآيات القرآنية والعقلية الدالة عليه ــ ومنها ما سبق في هذه السورة ــ وظننت أن إتيانهم بآية مما اقترحوا يدحض حجتهم ،ويكشف شبهتهم ،فيعتصمون بعروة الإيمان ، عن بينة ملزمة وبرهان ، فإن استطعت أن تبتغي لنفسك نفقا كائناً في الأرض ــ أو معداه تطلبه في الأرض ــ فذهب في أعماقها ، أو سلما في جو السماء

ترتقي عليه إلى مافوقها ، فتأتيهم بآية مما اقترحوه عليك منهما ، فأنت بمايدخل في طوع قدرتك من ذلك ، كتفجير ينبوع لهم من الأرض، أو تنزيل كتاب تحمله لهم من السماء ، وقد كانوا طلبوا أحد النوعين كما حكاه الله تعالى عنهم بقوله في سورة الاسراء (١٧ : ٩٠ وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً – إلى قوله – أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه) وقد أمره الله تعالى أن يجيب عن ذلك بقوله عقب هذا (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ؟) أي وليس ذلك في قدرة البشر وإن كان رسولا ، لأن الرسالة لا تخرج الرسول عن طور البشر في صفاتهم البشرية كالقدرة والاستطاعة ، فهم لا يستطيعون إيجاد شيء مما يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه غير الخالق تعالى . والمراد من هذه الآية أنك لاتستطيع أيها الرسول الاتيان بشيء من تلك الآيات ، ولا ابتغاء السبل إليها في الأرض ولا في السماء، ولا اقتضت مشيئة ربك أن يؤتيك ذلك لعلمه بأنه لا يكون سبباً لما تحب من هدايتهم ، ولأن من سننه أن يترتب على الجحود بعده إنزال العذاب عليهم – وتقدم بيان هذا في تفسير الآيتين السابعة والثامنة من هذه السورة –

﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ﴾ أي ولو شاء الله تعالى جمعهم على ماجئت به من الهدى لجمعهم عليه بجعل الايمان ضروريا لهم كالملائكة ، أو بخلقهم على استعداد واحد للخير والحق فقط ، لا متفاوتي الاستعداد مختلفي الاختيار ، باختلاف العلوم والأفكار والأخلاق والعادات ، كما اقتضته حكمته في خلق الناس، ولكنه شاء أن يخلق البشر على ماهم عليه من الاختلاف والتفاوت في الاستعداد ، وما يترتب عليه من اختلاف أسباب الاختيار ، فإذا عرفت سنته هذه في خلق هذا النوع، وإنه لاتبديل لخلق الله ، فلاتكونن من القوم الجاهلين بسنن الله تعالى في خلقه، الذين يتمنون مايرونه حسنا ونافعاً، وإن كان حصوله ممتنعاً، لكونه مخالفاً لتلك السنن التي اقتضتها الحكمة الإلهية . فالجهل هنا ضد العلم لا ضد الحلم ، وليس كل جهل بهذا المعنى عيباً. لأن المخلوق لايحيط بكل شيء علماً ، وإنما يذم الإنسان بجهل مايجب عليه ، ثم بجهل ماينبغي له ويعد كمالا في حقه ، إذا لم يكن معذوراً في جهله . قال تعالى في الفقراء المتعففين (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) فوصف الجاهل

هنا غير ذم ، وكان عدم علم خاتم الرسل بالكتابة من أركان آياته ، وعدم علمه بالشعر من أدلة الوحي و بيناته ، وكل مايتوقف علمه على الوحي الالهي لايكون جهل الرسول إياه قبل نزوله عليه عيباً يذم به، إذ لايذم الإنسان إلا بما يقصر في تحصيله وكسبه، وقد أمر الله تعالى رسوله بأن يسأله زيادة العلم، وكان يزيده كل يوم علما وكمالا بتنزيل القرآن و بفهمه ، و بغير ذلك من العلم والحكمة ، ولا يقتضي ذلك الذم قبل هذه الزيادة و إنما الذي يذم مطلقا هو الجهل المرادف للسفه وهو ضد الحلم .

و يشبه ماهنا قوله تعالى لنوح حين طلب نجاة ابنه الكافر بناء على أنه من أهله الذين وعده الله بانجائهم معه (يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ماليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين) أي بادخال ولدك الكافر في عموم أهلك المؤمنين، و إنما اقترن النهي هنا بالوعظ لأن عاطفة الرحمة الوالدية حملته على سؤال ماليس له به علم اعتماداً على استنباط اجتهادي غير صحيح ، ورحمة خاتم الرسل (ص) كانت أعم وأشمل ، وغاية ماتشير اليه الآية أنه تمنى ولكنه لم يسأل ولو سأل لسأل آية يهتدي بها الضال من قومه ، لا نجاة الكافر من أهله فاكتفى في إرشاده بالنهي ، وحسن في إرشاد نوح التصريح بالوعظ .

(٣٦) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ، وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٣٧) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ، قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ .

بين لنا تعالى في الآية السابقة أنه لو شاء لجمع الناس على الهدى ولكنه لم يشأ أن يجعل البشر مفطورين على ذلك، ولا أن يلجئهم اليه إلجاء بالآيات القاسرة ، بل اقتضت حكمته ومضت سنته في البشر بأن يكونوا متفاوتين في الاستعداد، عاملين بالاختيار فمنهم من يختار الهدى على الضلال ، ومنهم من يستحب العمى على الهدى ، ثم بين لنا في هاتين الآيتين أن الأولين هم الذين ينظرون في الآيات ، و يعقلون مايسمعون من البينات ، وأن الآخرين لايسمعون ولا ينظرون حتى كأنهم من الأموات ، فقال عز وجل :

﴿ إنما يستجيب الذين يسمعون ﴾ يقال أجاب الدعوة إذا أتى مادعي اليه من قول أو عمل وأجاب الداعي إذا لباه وقام بما دعاه اليه، ويقال: استجاب له وهو في القرآن كثير، واستجاب دعاءه وكذا استجابه: نعرف منه قول كعب بن مرثد الغنوي في رثاء أخيه

وداع يا من دعا يجيب إلى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب

قالوا إن الاستجابة بمعنى الاجابة ولذلك قال فلم يستجبه مجيب، وقال الراغب والاستجابة قيل هي الاجابة وحقيقتها هي التحري للجواب والتهيؤ له لكن عبر به عن الاجابة لقلة انفكاكها منها اه وهذا من دقائق تحديده للمعاني رحمه الله تعالى ولكنه لم يحط به وحقيقة الجواب والاجابة كما يؤخذ من قوله ـ قطع الصوت أو الشخص الجوب أو الجوبة وهي المسافة بين البيوت أو الحفرة ووصوله إلى الداعي، أي وصول ماسأله اليه بالفعل، وأما الاستجابة فهي التهيؤ للجواب أو للاجابة أي المستلزم للشروع والمضي فيها عند الامكان وغايته الاجابة التامة عند عدم المانع فالسين والتاء على معناهما ومن دقق النظر في استعمال الصيغتين في القرآن الحكيم يظهر له أن أفعال الاجابة كلها قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال كله بالفعل حقيقة أو ادعاء دفعة واحدة ومنه الاجابة بالقول كقولك نعم وبلى ولبيك ولك ذلك، وأن الاستجابة قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال بالقوة أو التهيؤ والاستعداد له ـ ومنه قوله تعالى (الذين استجابوا لله وللرسول من بعد ما أصابهم القرح) فهو قد نزل في تهيؤ المؤمنين للقتال في حمراء الأسد بعد أحد ـ أو بالفعل التدريجي، كاستجابة دعوة الدين التي تبدأ بالقبول والشهادتين ثم تكون سائر الأعمال بالتدريج وشواهده كثيرة، والاستجابة من الله القادر على كل شيء إنما يعبر بها في الأمور التي تقع في المستقبل ويكون الشأن فيها أن تقع بالتدريج كاستجابة الدعاء بالوقاية من النار وبالمغفرة وتكفير السيئات وإيتاء ماوعد به المؤمنين في الآخرة، قال تعالى بعد حكاية هذا الدعاء بذلك عن أولى الألباب (٣ : ١٩٤ فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم) الخ وكاستجابته للمؤمنين في بدر بامدادهم بالملائكة تثبيتهم كما في سورة الأنفال (٨ـ٩ـ١٢) ومن ذلك استجابته لأيوب وذي النون وزكريا عليهم السلام كما في سورة الأنبياء (٢١ : ٨٢ : ٨٩) كل ذلك مما يقع بالتدريج في الاستقبال،

وأما قوله تعالى لموسى وهارون حين دعوا على فرعون وملئه (١٠ : ٨٩ قد أجيبت دعوتكما) فهو تبشير لهما بأنه تعالى قد قبلها بالفعل . وهذا من الاجابة القولية جاءت بصيغة الماضى للايذان بتحقق مضمونها فى المستقبل حتى كأنها أجيبت وانتهى أمرها وهذا المعنى تؤديه مادة الاجابة دون مادة الاستجابة . ولو ذكرت هذه المسألة بصيغة الحكاية لعبر عن إعطائهما ماسألا بلفظ الاستجابة كما قال فى شأن كل من أيوب وذى النون وذكريا (فاستجبنا له) فيالله العجب من هذه الدقة والبلاغة فى هذا الكلام الالهى المعجز للبشر حتى فى وضع مفرداته فى مواضعها ، دع بلاغة أساليبه وجماله وعلومه وحكمه ، وما فيه من أخبار الغيب ، وغير ذلك من الآيات البينات . هذا تحقيق معنى الاستجابة ، وقيل إن الفرق بين الاجابة والاستجابة هو أن الاستجابة تدل على القبول ، ولا يعرف له أصل منقول ولا معقول .

والسمع والسماع يطلق بمعنى إدراك الصوت ، وبمعنى فهم مايسمع من الكلام وهو ثمرة السماع – وبمعنى قبول مايفهم منه والاعتبار به والعمل بموجبه ، وهذه ثمرة الثمرة ، فهى المرتبة الكاملة العليا من مراتب السماع ، فمن سمع ولم يفهم ، كان كمن لم يسمع ومن فهم ولم يعمل كان كمن لم يفهم ، وهذا القول أقرب إلى الحقيقة وأبعد عن قصد المبالغة من قول الشاعر .

خلقوا وما خلقوا لمكرمة فكأنهم خلقوا وما خلقوا
رزقوا وما رزقوا سماح يد فكأنهم رزقوا وما رزقوا

ذلك بأن للخلق والرزق ثمرات وغايات غير المكارم وسماح اليد ، وأما سماع الكلام فلا فائدة له إلا فهمه ، وفهمه لا فائدة له إلا الانتفاع به ، ولأجل هذا أطلق القرآن على من لايستفيدون من سماع الآيات والعلم النافع لفظ الصم ولفظ الموتى فى عدة آيات منها قوله فيهما معا (٢٧ : ٨٢ إنك لاتسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين) والآية التى نفسرها من هذا القبيل .

فمعنى صدر الآية : إنما يستجيب لك أيها الرسول – أو لله ولرسوله – الذين يسمعون كلام الله الداعى اليه بآياته سماع فهم وتدبر فيعقلون الآيات ويذعنون لما عرفوا بها من الحق ، لسلامة فطرتهم واستقلال عقولهم ، دون الذين قالوا سمعنا

وهم لا يسمعون كالمقلدين الجاحدين ، ودون الذين قالوا سمعنا وعصينا من المستكبرين الجاحدين ، فكل أولئك من موتى القلوب والأرواح ، الذين هم أبعد عن الانتفاع من موتى الجسوم والأبدان .

﴿ والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون ﴾ أى وموتى القلوب الذين لا يسمعون هذا السماع يخرجهم الله تعالى من قبورهم ويرسلهم إلى موقف الحساب ، ثم ترجعهم الملائكة اليه فينالون ما استحقوه من الجزاء . فأصل البعث فى اللغة إثارة الشيء وتوجيهه كما قال الراغب ، يقال بعثت البعير أى أثرته من مبركه وسيرته إلى المرعى ونحوه : ويرجعون مبنى المفعول من الرجع ، ورجع جاء لازما ومتعديا يقال رجع فلان رجوعا ، أى انصرف ورجعته رجعا ، ومنه قال (رب ارجعون لعلى أعمل صالحا) وأرجعته لغة هذيل .

فالظاهر مما تقدم أن المراد بالموتى هنا الكفار الراسخون فى الكفر المطبوع على قلوبهم ، الميؤوس من سماعهم سماع فهم واعتبار ، تتبعه الاستجابة لداعى الإيمان أى والذين لا ترجى استجابتهم لأنهم كالموتى لا يسمعون السماع النافع يترك أمرهم إلى الله فهو يبعثهم بعد موتهم ، ثم يرجعون اليه فيجازيهم على كفرهم وأعمالهم ، ولا يضرك أيها الرسول كفرهم ، وليس فى استطاعتك هدايتهم ، فالواجب عليك أن تفوض إلى الله أمرهم ، وقيل إن لفظ الموتى على حقيقته وأن الكلام تمثيل وتعريض بالإيمان إلى عدم قدرة الرسول على هدايتهم كما أنه لا يقدر على إحياء الموتى وهو بعيد وفيه ما لا يخفى من التكلف .

﴿ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ﴾ أى وقال أولئك الظالمون لأنفسهم ، الذين يجحدون بآيات ربهم ، ويعاندون رسوله اليهم : هلا أنزل عليه — أى الرسول — آية من ربه ، من الآيات المخالفة لسننه تعالى فى خلقه ، مما اقترحنا عليه ، وجعلناه شرطا لإيماننا به ، وقيل إن مرادهم آية ملجئة إلى الإيمان ، والالجاء اضطرار لا اختيار ، فلا يوجه اليه الطلب ، ولا يعتد به إن حصل ﴿ قل إن الله قادر على أن ينزل آية ، ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ أى قل أيها الرسول إن الله تعالى

قادر على تنزيل آية مما اقترحوا وإنما ينزلها إذا اقتضت حكمته تنزيلها ، لا إذا تعلقت شهواتهم بتعجيز الرسول بطلبها ، فإن إجابة المعاندين إلى الآيات المقترحة لم يكن فى أمة من الأمم سبباً للهداية ، وقد مضت سنته تعالى فى الأقوام ، بأن يعاقب المعجزين للرسل بذلك بعذاب الاستئصال ، فتنزيل آية مقترحة لا يكون خيراً لهم بل هو شر لهم ، ولكن أكثرهم لا يعلمون شيئاً من حكم الله تعالى فى أفعاله ، ولا من سننه فى خلقه ، ولا أنك أرسلت رحمة للعالمين ، فلا يأتى على يديك سبب استئصال أمتك ، بإجابة المعاندين منها إلى ما اقترحوا عليك لإظهار عجزك ، ولا يعلمون أيضاً أن إجابة اقتراح واحد يؤدى إلى اقتراحات كثيرة لا حد لها ، ولا فائدة منها ، وقد يعلم أفراد منهم بعض ذلك علماً ناقصاً لا يهدى إلى الاعتبار ، ولا يصد صاحبه عن مثل هذا الاقتراح ، ومن قال إنهم اقترحوا آية ملجئة يقول : ولكن أكثرهم لا يعلمون أن تنزيلها يزيل الاختيار الذى هو أساس التكليف فلا يبقى لدعوة الرسالة فائدة

قرأ ابن كثير (ينزل) بالتخفيف من الإنزال ، والباقون بالتشديد من التنزيل ، الدال بصيغته على التدريج أو التكثير ، وقال المفسرون إن معناهما ههنا واحد ، والذى نراه هو أن كل صيغة منهما على أصل معناها ، وأن الجمع بينهما لبيان أن بعضهم اقترح آية واحدة تنزل دفعة واحدة كنزول ملك من السماء عليهم أو عليه ، وهو المشار إليه بقراءة ابن كثير ، و بعضهم اقترح عدة آيات منها مالا يكون إلا بالتدريج وهى المشار إليها بقراءة الجمهور ، ولا ينافى افراد الآية هنا طلب بعضهم لعدة آيات إذ المراد بها آية مما اقترحوا ، وقد صرح بلفظ الجمع فى آية العنكبوت الواردة بمعنى هذه الآية وسيأتى نصها قريباً .

هذا وإن بعض الكفار ، و بعض الشاكين والمشككين فى الإسلام ، يقولون لو أن محمداً (ص) أوتى آية بينة و معجزة واضحة تدل على نبوته ورسالته لما طلب قومه الآية ، وأن هذا الجواب بقدرة الله على تنزيل الآية ونفى العلم عن أكثرهم ، لا تقوم به الحجة عليهم ، المبطلة لحقية طلبهم . وإليك الجواب عن هذه الشبهة :

إن الآية الكبرى لخاتم الرسل (ص) على نبوته هى القرآن ، وانها لآية مشتملة على آيات كثيرة ، وقد احتج عليهم به وتحداهم بسورة من مثله فعجزوا ، واحتج

عليهم أيضاً ببعض مااشتمل عليه من الآيات كأخبار الغيب . ومما نزل فى ذلك
ل سورة الأنعام فا كتفى فيها بالإحالة عليه قوله تعالى فى سورة العنكبوت (٢٩: ٤٧
كذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ، ومن هؤلاء من
يؤمن به ، وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون ٤٨ وما كنت تتلو من قبله من كتاب
ولا تخطه بيمينك ، إذاً لارتاب المبطلون ٤٩ بل هو آيات بينات فى صدور الذين
أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون ٥٠ وقالوا : لولا أنزل عليه آيات من
ربه ، قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ٥١ أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك
الكتاب يتلى عليهم ؟ إن فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) فالقرآن فى جملته آية
علمية ، وفى تفصيله آيات كثيرة عقلية وكونية ، وهى دائمة لا تزول كما زالت الآيات الكونية
كعصى موسى مثلا ، عامة لا تختص ببعض من كان فى عصر الرسول كما كانت آية موسى
الكبرى خاصة بمن رآها فى عصره ، وهى أدل على الرسالة من الآيات الكونيه ، لأن
موضوع الرسالة علمى فهو علم موحى به غير مكسوب يقصد به هداية الخلق إلى
الحق ، فظهور علوم الهداية على لسان أمى كان هو وقومه أبعد الناس عن كل علم
بعبارة أعجزت ببلاغتها قومه كما أعجزت غيرهم ، على أنه لم يكن من قبل معدوداً
من بلغائهم . أدل على كون ذلك موحى به من الله عز وجل من عصا موسى على
كون ماجاء به من التوراة موحى به منه تعالى ، وهى غير معجزة فى نفسها ، وقد
نشأ من جاء بها فى دار ملك أربى على سائر ممالك الأرض بالعلوم والشرائع .

فالآية العلمية القطعية لا يمكن المراء فيها كالمراء فى الآية الكونية التى هى أمر
غريب غير معتاد يشتبه بكثير من الأمور النادرة التى لها أسباب خفية كالسحر وغيره ،
ولذلك اختلف علماء المعقول فى دلالة المعجزة على النبوة هل هى عقلية أو عادية أو وضعية؟
وقد جاء فى الفصل الثالث عشر من سفر تثنية الاشتراع أن من أتى بآية أو أعجوبة
من نبى أو حالم وأمر بعبادة غير الله تعالى لا يسمع له بل يجب قتله لأنه تكلم بالزيغ .
فالآيات الكونية إذاً لا تدل على صدق كل من تظهر على يديه ، بل تختلف دلالتها
باختلاف أحوال من تظهر على أيديهم ، وبذلك يقول كثير من المتكلمين.

وأما طلبهم للآية والآيات مع وجود هذه الآيات البينات ، فسببه محاولة تعجيز

الرسول ، لا كونه هو الدليل الذى يرونه موصلا إلى المدلول ، وقد قال تعالى لرسوله فى هذه السورة (٧ ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين) وقال في أول سورة القمر (وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر) وأكثرهم يقول مثل هذا فى كل آية كونية عن اعتقاد ، وأما قول بعضهم إن القرآن سحر يؤثر فقد كان عن تضليل وعناد على أن الله تعالى قد أيد رسوله بآيات أخرى غير الآيات التى اقترحها الجاحدون المعاندون ازداد بها المؤمنون إيماناً ، والجاحدون عناداً وطغياناً ، وقد سبق لنا بحث فى هذه المسألة من قبل وسيجىء مايقتضى العودة إليها بعد .

---

(٣٨) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ، مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

إن هاتين الآيتين مؤيدتان لما قبلهما ومتممتان له ، فإنه بين فى الآيات قبلهما أن الظالمين من مشركى مكة جحدوا بآيات الله جحود عناد لا تكذيب ، وضرب لهم مثل الذين كذبوا الرسل من قبل ولم يهتدوا بما أوتوا من الآيات المقترحة ولا غيرها - بعد هذا بين فى هاتين الآيتين أنواعاً من آياته تعالى فى أنواع الحيوان وأن المكذبين بآيات الله لم يهتدوا بها ، بل ظلوا فى ظلمات جهلهم حتى كأنهم لم يروها ولم يسمعوا بها

وذكر الرازي فى وجه النظم ومناسبة الآية الأولى لما قبلها وجهين (الأول) أنه تعالى بين فى الآية الأولى أنه لو كان إنزال سائر المعجزات مصلحة لفعلها ولأظهرها إلا أنه لما لم يكن إظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما أظهرها ، وهذا الجواب إنما يتم إذا ثبت أنه تعالى يراعى مصالح المكلفين ، ويتفضل عليهم بذلك ، فبين أن الأمر كذلك وقرره بأن قال (ومامن دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم)

فى وصول فضل الله وعنايته ورحمته وإحسانه إليهم ، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس فإذا كانت آثار عنايته واصلة إلى جميع الحيوانات فلو كان فى إظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعلها ولأظهرها ، ولامتنع أن يبخل بها ، مع ماظهر أنه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها ، وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم يظهر تلك المعجزات لأن إظهارها يخل بمصالح المكلفين ، فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية و بين ماقبلها والله أعلم (الوجه الثانى فى كيفية النظم) قال القاضى إنه تعالى لما قدم ذكر الكفار و بين أنهم يرجعون إلى الله و يحشرون ، بين أيضاً بعده بقوله (وما من دابة . .) فى أنهم يحشرون والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل فى حق الناس فهو أيضاً حاصل فى حق البهائم . اه بنصه .

والقارىء يرى أن الوجه الثانى الذى اعتمده القاضى من كبار مفسرى المعتزلة ليس مبنياً على مسألة خاصة بهم وأما الوجه الأول الذى اعتمده الرازى من كبار مفسري الأشعرية ومتكلميهم فهو مبنى على مذهب المعتزلة وفريق من أهل السنة دون الأشعرية فى رعاية مصلحة المكلفين فى أحكام البارى تعالى وأفعاله المتعلقة بشؤونهم والإمام الرازى قد أثبت المصلحة هنا وفى مواضع أخرى ولكنه كثيراً مايردها أو يرد مابنى عليها ، والذى عليه المحققون أن مسألة الصلاح والأصلح ثابتة لاريب فيها وأن الخطأ والضلال إنما هو فى قولهم إن ذلك واجب عليه سبحانه وتعالى وليس عندنا نقل صحيح صريح عن المعتزلة فى ذلك ، ونقل المخالف لا يعتد به كما قال الفقهاء ، وإنما يقال فى كل ماثبت له من صفات الكمال وما تتعلق به من الأفعال المطردة أنها واجبة له عليه ، لأنه سبحانه هو الأعلى فلا يعلو عليه شيء فى شيء ومذهب الأشعرية أن مراعاة المصلحة ليست من الكمال الواجب له تعالى و يحتجون على ذلك بأمراض الأطفال والبهائم ، وفى هذه الحجة بحث لا محل له هنا ، وقد أشار الرازى بقوله « و يتفضل عليهم بذلك » إلى أن مراعاة المصلحة تفضل لا يجب اطراده ، فهو مما يجوز فى حقه لا مما يجب فى حقه تعالى .

وقال أبو السعود فى أول تفسير الآية : كلام مستأنف مسوق لبيان كمال قدرته عز وجل وشمول علمه وسعة تدبيره ليكون كالدليل على أنه تعالى قادر على

تنزيل الآية وإنما لا ينزلها محافظة على الحكم البالغة اه ونقل الآلوسى مثله عن الطبرسى ، وقد أخذه أبو السعود من البيضاوى .

﴿ وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ (الدابة) ما يدب على الأرض من الحيوان ، والدب والدبيب المشى الخفيف ـ زاد بعضهم ـ مع تقارب الخطو ، و (الطائر) كل ذى جناح يسبح فى الهواء وجمعه طير ، كراكب وركب و (الأمم) جمع أمة وهى الجيل أو الجنس من الأحياء وهذا أحد معانى اللفظ . وقال الراغب : الأمة كل جماعة يجمعهم أمر ما ، إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أو اختياراً وجمعها أمم . اه وذكر بعده الآية وكان ينبغى أن يزيد : أو صفات وأفعال واحدة .

والمعنى أنه لا يوجد نوع ما من أنواع الأحياء التى تدب على الأرض ولا من أنواع الطير التى تسبح فى الهواء إلا وهى أمم مماثلة لكم أيها الناس ، كما يقول العالم بالنبات : ما من شجرة قامت على ساقها وتشعبت فى الهواء أغصانها ولا نجم نبت فى هذه الأرض إلا فصائل لها صفات وخواص مشتركة يمتاز بها بعضها عن بعض . فالدابة والطائر هنا مفرد اللفظ مراد به الجنس اللغوى ، تقول طائر الحمام وطائر النحل ، ودابة الحمير ودابة الأرض ، كما تقول شجرة التين وشجرة الزقوم ، وناهيك بوصف الدابة بكونها فى الأرض ووصف الطائر بكونه يطير بجناحيه ، فهو يشعر بذلك وإن كان فى وصف الطائر بما ذكر تنصيص على الحقيقة وسد الطريق المجاز ، فقد تجوزوا بالطيران عن السرعة كما قال الحماسى :

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا

ولاحتمال التجوز بدون القيد المذكور مناسبة قوية وهى عطف الطائر على الدابة إذ هى من الدب الذى هو المشى الخفيف كما تقدم ويقابله السريع الذى يشبه بالطيران وذكر بعضهم لوصف الطائر بما ذكر نكتة أخرى وهى تصوير هيئة الطيران الغريبة الدالة على قدرة البارى وحكمته لذهن السامع والقارىء ، وهو حسن لا ينافى ما تقدم ولا تزاحم بين النكت المتفسقة ، ولا بين الحكم المؤتلفة ، ويرى الكثيرون أنه لا مانع من جعل كلمتى دابة وطائر على أصل معناهما وهو

الدلالة فى سياق النفى على استغراق الافراد ، و إنما أخبر عنها بالأمم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم .

وأما السمك فهو أقرب إلى الطير منه إلى الدواب وله أجنحة قد تسمى الزعانف أ كثرها صغير ومنها ما هو كبير كجناح الخفاش ، وهو يطير فى الماء غالباً وعلى سطحه أحيانا ، وقد يسفّ إلى قاعه فيلاصق أرضه فى سيره فيكون أشبه بالزاحف منه بالطائر ، ولعل حكمة ترك التصريح به قلة من كان يراه ممن نزلت السورة فى مخاطبتهم قبل كل أحد بالدعوة إلى الإسلام و إقامة الدلائل عليهم وهم مشركو مكة ، ولمثل هذا المعنى خص دواب الأرض بالذكر لأنها هى التى يراها المخاطبون عامة ، و يدركون فيها معنى المماثلة ، دون دواب الأجرام السماوية ، القابلة للحياة الحيوانية ، التى أعلمنا بوجودها فى قوله (٤٢ : ٢٧ ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير) فهى قد ذكرت هنا بالتبع لذكر خلق السموات والأرض فكان الاعلام بها نافلة وفائدة زائدة على ما يقوم به دليل الآية وهى من أخبار عالم الغيب وردت بعبارة تشعر بما يدل عليها من القياس على عالم الشهادة ، وإنما تظهر صحة هذا القياس حتى لغير المؤمن بالقرآن بعد البحث وسعة العلم بالهيئة الفلكية،وقد علم أهل هذا العلم من المتأخرين أن بعض هذه الكواكب (كالمريخ) فيه ماء ونبات،فلا بدّ أن يكون فيه أنواع من الحيوان ، بل فيه أمارات على وجود عالم اجتماعى صناعى كالإنسان ،منها ما يرى على سطحه بالمرآة المقربة (المرقب ــ التلسكوب) من الجداول المنظمة والخلجان ، فالآية التى نفسرها ترشدنا بهذا و بوصف أنواع الحيوان بأنها أمم أمثالنا إلى البحث فى طبائع الأحياء لنزداد علما بسنن الله تعالى وأسراره فى خلقه ، ونزداد بآياته فيها إيمانا وحكمة وحضارة وكمالا ، ونعتبر بحال المكذبين بها ، الذين لم يستفيدوا مما فضلهم الله به على الحيوان شيئا فكانوا أضل من جميع أنواعه التى لا تجنى على نفسها ما يجنيه الكافر على نفسه

وقد اختلف المفسرون فى وجه المماثلة بين الدواب والطير و بين الإنسان ففى الدر المنثور عن مجاهد فى قوله تعالى (إلا أمم أمثالكم) قال أصنافاً مصنفة تعرف بأسمائها ــ وعن قتادة : الطير أمة والانس أمة والجن أمة ــ وعن السدى : خلق

أمثالكم ، فالأولان على أن المماثلة بالصفات المشتركة التي يتميز بها بعض الأنواع والأصناف عن بعض ، وهي التي نسميها المقومات والمشخصات ، والثالث : على أن المماثلة في أصل الخلق ، أي كونها مخلوقة مثلنا ، و يتبع ذلك مايلازمه من حكمة الله وتدبيره فينا وفيها ، ونقل الواحدي عن ابن عباس أن المراد بالمماثلة أنها تعرف الله وتوحده وتسبحه وتحمده كما يفعل المؤمنون منا ، وتوسع بعض الصوفية في هذا وما قبله ، فقالوا : إنها عاقلة ومكلفة ، وأن لها رسلا منها ، وقيل : إن المماثلة إحصاء الكتاب لجميع الأحوال المتعلقة بحياتها وموتها كالبشر ، وقيل : إنها يحشر الله تعالى إياها كما يحشرنا وحسابه لها كما يحاسبنا ، واختار الرازي أنها بعناية الله تعالى ورحمته بها وفضله عليها ، كما تقدم عنه في وجه النظر ومناسبة الآية لما قبلها . ونقل عن سفيان بن عيينة أنه لما قرأ الآية قال : مافي الأرض آدمي إلا وفيه شبه من بعض البهائم فمنهم من يقدم إقدام الأسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبح نباح الكلب ومنهم من يتطوس (أي يتزين) كفعل الطاووس ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو ألقي إليه الطعام الطيب تركه و إذا قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه ، فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فان أخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلساً إلا رواه عنك ــ ثم قال ــ فاعلم ياأخي أنك إنما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الحذار والاحتراز اه . وهذا القول ــ إذا صح دخوله في ضمن الصفات الحيوانيـة المشتركة بين الإنسان والحيوان ــ لايصح أن يكون هو المراد من الآية ، و إن جعل الخطاب بها للمشركين خاصة ، لأن السياق هنا ليس لتحذيرهم شر الناس بل لبيان عدم استعمال عقولهم وحواسهم في آيات الله كقوله (أولئك كالأنعام بل هم أضل وأولئك هم الغافلون) وقوله (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ؟ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا)

والمختار عندنا أن الله تعالى أرشدنا إلى أن أنواع الحيوان أمم أمثال الناس ولم يبين لنا وجه المماثلة بينهما لأجل أن نستعمل حواسنا وعقولنا في البحث الموصل إلى ذلك كما قلنا آنفا ، والمماثلة وجوه كثيرة اهتدى بعض العلماء إلى بعضها و يجوز أن يهتدي غيرهم إلى غير مااهتدوا إليه ، ولاسيما في هذا العصر الذي كثر فيه الإخصائيون في

كل علم وفن ، وتيسرت فيه أسباب البحث إذ يوجد فى بلاد العلم والحضارة بساتين لتربية أنواع السباع والحشرات والبهائم الوحشية والآنسة والطير والسمك ، فالعلماء الذين يعنون بتربيتها ودرس غرائزها وطباعها وأعمالها فى تلك البساتين وفى غيرها قد وصلوا إلى علم جم ووقفوا على أسرار غريبة ، ومما ثبت من مشابهة النمل للناس أنه يغزو بعضه بعضا ، وأن المنتصر يسترق المنكسر ويسخره فى حمل قوته وبناء قراه وغير ذلك وقد صارت أمم العلم والحضارة تحرص على بقاء كل نوع من أنواع الحيوان فاذا رأت بعض ما يصاد من الطير وغيرها قل فى بلادها وخشى انقراضه منها تحرم على الناس صيده ولهذا العمل أصل فى السنة عندنا فقد روى أن النبى (ص) كان أحب أن تقتل الكلاب فى المدينة لمثل السبب الذى تقتل به حكومة مصر وغيرها الكلاب الضالة ، بل كان أمر بذلك ثم نهى عنه وقال « لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها الأسود البهيم » رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه الترمذى عن عبد الله بن مغفل ، وعلل قتل الكلب الأسود البهيم فى حديث آخر عند أحمد ومسلم بأنه شيطان ، أى ضار مؤذ فان اسم الشيطان يطلق لغة على العارم الخبيث من الانس والجان والحيوان ، وقد سأل المنصور العباسى عمرو بن عبيد عن سبب هذا الحديث فلم يعرف ، فقال المنصور : لأنه ينبح الضيف ، ويروع السائل

﴿ مافرطنا فى الكتاب من شيء ﴾ التفريط فى الأمر التقصير فيه وتضييعه حتى يفوت — كما فى الصحاح — ويقال: فرّطه وفرط فيه كما فى القاموس ولسان العرب ومنه قول صخر الغى * وذلك بزى فلن أفرطه * البز هنا السلاح ، ويقال : فرط فلانا — إذا تركه وتقومه . روى عن ابن عباس تفسير الكتاب هنا بأم الكتاب ، وفسروا أم الكتاب بأنه أصله وجملته ، وقالوا: إنه اللوح المحفوظ ، وهو خلق من عالم الغيب أثبت الله تعالى فيه مقادير الخلق ما كان منها وما يكون بحسب النظام المعبر عنه بالسنن الالهية ، ومنهم من يفسر الكتاب هنا — وكذا أم الكتاب فى آيتى الرعد والزخرف — بالعلم الإلهى المحيط بكل شيء ، شبه بالكتاب بكونه ثابتا لا ينسى ، وقال بعضهم : إن المراد بالكتاب هنا القرآن ، ولا يصح أن يكون القرآن أم الكتاب لأن أم الكتاب شامل له ولغيره من كتب الله تعالى ومن مقادير خلقه

قال تعالى بعد ذكر القرآن فى أول الزخرف (و إنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم)

ومعنى الجملة : ماتركنا فى الكتاب شيئا لم نثبته فيه تقصيراً و إهمالا بل أحصينا فيه كل شيء أو جعلناه تبياناً لكل شيء . فاذا أريد بالكتاب العلم الالهى أو اللوح المحفوظ فالاستغراق على ظاهره ، و إذا أريد به القرآن فالمراد بقوله (من شيء) ـ الدال على العموم ـ الشيء الذى هو من موضوع الدين الذي يرسل به الرسل و ينزل به الكتب وهو الهداية ، لأن العموم فى كل شيء بحسبه ، أى ما تركنا في الكتاب شيئاًما من ضروب الهداية التى ترسل الرسل لأجلها إلا وقد بيناه فيه . وهى أصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمها والارشاد إلى استعمال القوى البدنية والعقلية فى الاستفادة من تسخير الله كل شيء للانسان ومراعاة سننه تعالى فى خلقه التى يتم بها الكمال المدنى والعقلى، فالقرآن قد بين ذلك كله بالنص أو الفحوى ومنه ما أرشد إليه هنا من علم الحيوان الذى يهدى إلى كمال المعرفة والايمان ، وقد بينا وجه اشتمال الكتاب على جميع أمر الدين فى تفسير (ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) من هذا الجزء وتفسير (اليوم أكملت لكم دينكم) من تفسير الجزء السادس ، وتفسير (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) من تفسير الجزء الخامس فليرجع إليها من شاء .

ومن الناس من قال: إن القرآن قد حوى علوم الأكوان كلها، وأن الشيخ محيي الدين ابن العربى وقع عن حماره فرضت رجله فلم يأذن للناس بحمله إلا بعد أن استخرج حادثة وقوعه ورض رجله من سورة الفاتحة وهذا القول لم يقل به أحد من الصحابة ولا علماء التابعين ولا غيرهم من علماء السلف الصالحين، ولا يقبله أحد من الناس إلا من يرون أن كل ما كتبه الميتون فى كتبهم حق و إن كان لا يقبله عقل ولا يهدى إليه نقل ولا تدل عليه اللغة ، بل قال أئمة السلف: إن القرآن لا يشتمل على جميع فروع أحكام العبادات الضرورية بدلالة النص ولا الفحوى ، و إنما أثبت وجوب اتباع الرسول فصار دالا على كل ما ثبت فى السنة وأثبت قواعد القياس الصحيح وقواعد أخرى فصار مشتملا على جميع فروعها وجزئياتها، ولا يخرج شيء من الدين عنها، وأن قبول الناس للخرافة المروية عن ابن العربى هى التى جرأت مثل مسيح الهند أحمد القاديانى على

ذلك التفسير الذى فسر به الفاتحة وزعم أنه معجزته الدالة على كونه هو المسيح المنتظر ، وكله لغو وهذيان ، ومن أغرب زعمه أن اسم الرحمن فى الفاتحة دليل على بعثة خاتم الرسل محمد (ص) واسم الرحيم دليل على بعثته هو .

﴿ ثم إلى ربهم يحشرون ﴾ أى ثم يبعث أولئك الأمم من الناس والحيوان يوم القيامة ويساقون مجتمعين إلى ربهم المالك لأمرهم لا إلى غيره فيحاسب كلا على مافعل ، ويقتص للمظلوم ممن ظلم ، وإنما حسن عود ضميرى الغيبة فى ربهم وفى يحشرون إلى الدواب والطير والناس جميعاً ، لأنه خبر من الله تعالى عطف على خطاب الناس وغلب فيه ضمير الأشرف ، وإذا جعل من جملة الخطاب تعين رجوع الضميرين إلى الدواب والطير ونكتة جعلهما من ضمائر العقلاء حينئذ تشبيه أممهما بأمم البشر وذلك إجراء لهما مجرى العقلاء ، ويؤيد حشر تلك الأمم كلها قوله تعالى (وإذا الوحوش حشرت) وحديث أبى ذر عند أحمد وعبد الرزاق وابن جرير « أن رسول الله (ص) رأى عنزين ينتطحان ، فقال : يا أبا ذر هل تدرى فيم ينتطحان ؟ قال : لا . قال : لكن الله يدرى ، وسيقضى بينهما » وفى رواية « أتدرون فيم انتطحا ؟ قلنا : لا » وزاد فى رواية ابن جرير : عن أبى ذر : ولقد تركنا رسول الله (ص) ومايقلب طائر جناحيه إلا ذكر لنا منه علما والحديث مروى من طريق منذر الثورى وهو ثقة ولكن رواه أحمد عن شيوخ لم يسمعوا وفيه حجة على كون علم الحيوان من علوم الهداية المشروعة فى الاسلام لما ذكرنا من فائدته آنفاً

وروى البيهقى فى شعب الايمان والخطيب فى تالى التلخيص وابن عساكر عن عبيد الله بن أبى زيادة البكرى قال : دخلت على ابنى بشر المازنيين صاحبى رسول الله (ص) فقلت يرحمكما الله ، الرجل منا يركب الدابة فيضربها بالسوط أو يكبحها باللجام فهل سمعتما من رسول الله (ص) فى ذلك شيئاً ؟ فقالا : لا ، قال عبيد الله فنادتنى امرأة من الداخل فقالت يا هذا إن الله يقول فى كتابه (وما من دابة فى الأرض ولا طائر ...) الآية . فقالا هذه أختنا وهى أكبر منا وقد أدركت رسول الله (ص) — فهذه الصحابية استدلت بالآية على وجوب الرفق والرحمة بالدواب وغيرها من الحيوان وأنه تعالى يحاسب الناس على ظلمهم لها يوم يحشرهم إليه جميعاً

ويؤيده ماورد في ذلك من الأحاديث كحديث « مامن إنسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها إلا سأله الله عزوجل عنها يوم القيامة » وذكر أن حقها أكلها، رواه النسائي والحاكم وصححه . وفي معناه حديث آخر عند النسائي وابن حبان في صحيحه وحديث « إن الله كتب الاحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة من حديث شداد بن أوس مرفوعا ، وأخرج رواة التفسير المأثور والحاكم وصححه عن أبي هريرة في تفسير الآية « إن الله يحشر هذه الأمم يوم القيامة ويقتص لبعضها من بعض حتى يقتص للجلحاء من ذات القرن » وفي رواية « للجماء من القرناء » وغلط الآلوسي فعزاه إلى حديث الصحيحين ولكن روى مسلم والترمذي عنه مرفوعاً « لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء » . ونقل عن المعتزلة أن العقل يدل على وجوب إعادة الحيوان كالإنسان للتعويض على كل لا لمحض العقاب على الجناية فكل حي أصابه ألم يجب أن ينال عوضا عنه فإذا كان الألم بفعل الله أو بشرعه كالذي يذبح ليؤكل أو يقتل اتقاء ضروره فالله يعوضه عن ذلك

وروى ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله (ثم إلى ربهم يحشرون) قال : موت البهائم حشرها . وفي لفظ قال يعني بالحشر الموت . قال السيد الآلوسي : ومراده رضي الله تعالى عنه – على ماقيل – إن قوله سبحانه (ثم إلى ربهم يحشرون) مجموعه مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد في الحديث « من مات فقد قامت قيامته »[1] فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر وتعديته بالى تنصيص على أنه لم يرد به الموت مع أن في الموت أيضا نقلا من الدنيا إلى الآخرة ، اه وصوب ابن جرير أن المراد الحشران جميعاً حشر الموت وحشر البعث ، وعلله بأن الحشر في كلام العرب الجمع وهو يشملهما ولا مرجح لاحدهما من كتاب ولا سنة . هذا محصل قوله ، والصواب أن الحشر جمع وبعث أو كما قال

(١) رواه الديلمي عن أنس مرفوعاً بلفظ « إذا مات أحدكم فقد قامت قيامته » ولكنه اشتهر على الألسنة باللفظ الذي ذكره الآلوسي

الراغب إخراج الجماعة عن مقرهم وإزعاجهم إلى الحرب ونحوها، ففيه معنى الجمع لأنه لا يطلق على الواحد. ومعنى الحشر بالموت سوق الاحياء إليه حتى يكون هو غايتهم

وأحسن ماقاله ابن جرير فى تفسير الآية بيان وجه العبرة والموعظة فيها ، قال : يقول الله تعالى لنبيه محمد (ص) قل لهؤلاء المعرضين عنك المكذبين بآيات الله : أيها القوم لاتحسبن الله غافلا عما تعملون ، أو أنه غير مجازيكم على ماتكسبون ، وكيف يغفل عن أعمالكم . أو يترك مجازاتكم ، وهو غير غافل عن عمل شىء دب على الأرض صغيراً أو كبيراً ، ولا عمل طائر طار بجناحيه فى الهواء ، بل جعل ذلك كله أجناساً مجنسة وأصنافاً مصنفة، تعرف كما تعرفون، وتتصرف فيما سخرت له كما تتصرفون ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها ، ومثبت كل ذلك من أعمالها فى أم الكتاب. ثم أنه تعالى ذكره مميتها ، ثم منشرها ومجازيها يوم القيامة جزاء أعمالها . يقول فالرب الذى لم يضيع حفظ البهائم والدواب فى الأرض والطير فى الهواء حتى حفظ عليها حركاتها وأفعالها ، وأثبت ذلك منها فى أم الكتاب ، وحشرها ثم جازاها على ما سلف منها فى دار البلاء ، أحرى أن لايضيع أعمالكم ولا يفرط فى حفظ أفعالكم التى تجترحونها أيها الناس ، حتى يحشركم فيجازيكم على جميعها إن خيراً فخير و إن شراً فشر ، إذ كان قد خصكم من نعمه و بسط عليكم من فضله مالا يعم غيركم فى الدنيا ، وكنتم بشكره أحق وبمعرفة واجبه عليكم أولى ، لما أعطاكم من العقل الذى به بين الأشياء تميزون ، والفهم الذى لم يعطه البهائم والطير الذى به بين مصالحكم ومضاركم تفرقون اه

﴿ مسائل مستنبطة من الآية منقولة عن روح المعانى وتقدم ذكر بعضها ﴾

الاستدلال بها على التناسخ

قال الآلوسى بعد تفسير الآية : هذا ورسالة فى المعاد لأبى على : قال المعترفون بالشريعة من أهل التناسخ إن هذه الآية دليل عليه لأنه سبحانه قال (وما من دابة) الخ وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقه [1] أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتعين كونهم أمثالنا بالقوة ضرورة صدق هذا الحكم وعدم الواسطة بين الفعل والقوة

---

(١) الصحيح الفصيح : أن يقال : غير الناطقة

وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الإنسانية فى شىء من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب ، ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد

هل للبهائم نفوس ناطقة ؟

(قال) ومن الناس من جعلها دليلا على أن للحيوانات بأسرها نفوساً ناطقة كما لأفراد الإنسان وإليه ذهب الصوفية و بعض الحكماء الإسلاميين وأورد الشعرانى فى (الجواهر والدرر) لذلك أدلة غير ما ذكر (منها) أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما هاجر وتعرض كل من الأنصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام «دعوها فإنها مأمورة» ووجه الاستدلال بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر إلا من له نفس ناطقة، و إذا ثبت أن للناقة نفساً كذلك ثبت للغير إذ لا قائل بالفرق (ومنها) ما يشاهد فى النحل وصنعتها أقراص الشمع ، والعناكب واحتيالها لصيد الذباب ، والنمل وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره. وأورد بعضهم دليلا لذلك أيضاً النملة التى كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدى إلى ما فيه إلا العالمون ، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل ، فإن ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهو شأن ذوى النفوس الناطقة ، وعدم افتراس الأسد المعلم صاحبه مثلا فإن ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوى النفوس

القول بتكليف البهائم

(قال) وأغرب من هذا دعوى الصوفية ونقله الشعرانى عن شيخه على الخواص قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعر المحجوبون . ثم قال : ويؤيده قوله تعالى (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) حيث نكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم ، ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول جميع ما فى الأمم فينا (؟) حتى أن فيهم ابن عباس مثلى ، وذكر فى الأجوبة المرضية أن فيهم أنبياء ، وفى الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجاً عنهم من جنسهم[1] وحكى شيخه عن

(١) لعل الأصل من غير جنسهم

بعضهم أنه قال إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالأنعام فى قوله سبحانه وتعالى (إن هم إلا كالأنعام) ليس لنقص فيها وإنما هو لبيان كمال مرتبتها فى العلم بالله تعالى[1] حتى حارت فيه فالتشبيه فى الحقيقة واقع فى الحيرة لا فى المحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى، فأعلى ما يصل إليه العلماء بربهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذى لم تنتقل عنه أى عن أصله وإن كانت متنقلة فى شؤونه بتنقل الشؤون الإلهية لأنها لا تثبت على حال ، ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلا من الأنعام لأنهم يريدون الخروج من الحيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم ، والبهائم علمت ذلك ووقعت عنده ولم تطلب الخروج عنه ، وذلك لشدة علمها بالله تعالى انتهى

(قال) ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب إلى أن البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ وغيره على إكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء، والجزاء الذى يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزاء تكليف على أن بعضهم ذهب إلى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لا أصل له والمثلية فى الآية لا تدل على شىء مما ذكر

القول بأن كل موجود حى

(قال) وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شىء فى الوجود حياً دراكا يفهم الخطاب ويتألم كما يتألم الحيوان ، وما يزيد الحيوان على الجماد إلا بالشهوة، ويستندون فى ذلك إلى الشهود، وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى (وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) وبنحو ذلك من الآيات والأخبار

والذى ذهب إليه الأكثرون من العلماء أن التسبيح حالى لا قالى ونظير ذلك * شكا إلى جملى طول السرى * و * امتلأ الحوض وقال قطنى * ومايصدر عن بعض الجمادات من تسبيح قالى كتسبيح الحصى فى كفه الشريف صلى الله تعالى عليه وسلم مثلا

(١) السياق يبطل هذا الفهم بل الوهم، وحسبه أن يكون كماله دون البهائم، أى أضل منهم

إنما هو عن خلق إدراك إذ ذاك وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير ، ولذلك لاتختلف ولا تتنوع ، والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناء على قواعدنا ، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلا صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هشة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه ، والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن افتراسه ، وربما يقع هـذا العارض عن إلهام إلهى مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلا الذى يعترض بعض الحيوانات .

(قال) وقد أطالوا الـكلام فى هـذا المقام وأنا لا أرى مانعاً من القول بأن للحيوانات نفوساً ناطقة وهى متفاوتة الإدراك حسب تفاوتها فى أفراد الإنسان ، وهى مع ذلك كيفما كانت لا تصل فى إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الإنسان . والشواهد على هذا كثيرة وليس فى مقابلتها قطعى يجب تأويلها لأجله ، وقد صرح غير واحد أنها عارفة بربها جل شأنه

(قال) وأما أن لها رسلا من جنسها فلا أقول به ولا أفتى بكفر من قال به . وأما أن الجمادات حية مدركة فأمر وراء طور عقلى والله تعالى على كل شيء قدير وهو العليم الخبير اه

نقول : أما مذهب التناسخ ، فهو من الأساطير الخرافية ، التى ولدتها الخيالات الشعرية ، فلا نضيع الوقت بالخوض فى بيان بطلانها .

وأما قول من قال إن للحيوانات أنفساً ناطقة فإن أريد به أنها كنفس الإنسان فتحقيقه يتوقف على معرفة كنه هذه النفس وأين من يدعى هذا ويثبت دعواه ؟ ولا ينـكر من له أدنى إلمام بعلم الحيوان ما أوتيه بعض أنواعه من أنواع الإدراك الذى يفوق بعضه إدراكات الناس ولـكنها تنحصر فى مناطق ضيقة جداً لأنها متعلقة بحفظ حياته الفردية والنوعية وهى محدودة ضيقة . ولعلنا نفصل القول فيها فى تفسير آية أخرى ، وإدراك البشر لا تنحصر أنواعه ولا أفراده ، وإنما كان استعداده العلمى غير محدود بحد ، لأنه خلق لحياة غير محدودة بحد ، وهى حياة الآخرة ، ودعوى تكليف الحيوان الأعجم وبعثة رسل منه فى كل أمة من أممه لا يدل عليها [illegible] وقوله

تعالى (و إن من أمة إلا خلا فيها نذير) نزل فى سياق الكلام عن البشر

وأما القول بحياة الجماد فهو منقول عن بعض الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ، وعن بعض الطبيعيين والكيماويين ،ولهم عليه دلائل علمية ونظرية ، و يتوقف بيان ذلك على تعريف الحياة ومظاهرها وخواصها كالتغذى والنمو والتولد والموت ، وفى تلك الجمادات ولا سيما الأجسام المتبلورة شىء من ذلك ، وكان شيخنا الأستاذ الإمام يعتقد أن الحياة منبثة فى العالم كله ، ولعلنا نعود إلى هذا البحث بعد

﴿ والذين كذبوا بآياتنا صم و بكم فى الظلمات ﴾ أى والكفار الذين كذبوا بآياتنا المنزلة وما أرشدت إليه من آياتنا الدالة على وحدانيتنا وصدق ما جاء به رسولنا تكذيب جحود واستكبار،أو تكذيب جمود على تقليد الآباء وطاعة الكبراء صم لا يسمعون دعوة الحق والهدى سماع فهم وقبول ، و بكم لا ينطقون بما عرفوا من الحق ولا يقرون بما يدعوهم إليه الرسول ، متسكعون — أو حال كونهم متسكعين خابطين — فى تلك الظلمات الحالكة —ظلمة الشرك والوثنية،وظلمة تقاليد الجاهلية ، وظلمة كبرياء العصبية ، وظلمة الجهل والأمية ، — ظلمات بعضها فوق بعض،لا ينفذ منها إليهم من نور الهداية شىء ، فهم لا يبصرون صراطها،ولا يرون منهاجها،وذلك ما جنوه على أنفسهم بسوء اختيار الأفراد وفساد تربية المجموع ، ولكل سيرة غاية تنتهى إليها بحسب سنن الله التى قضت بها حكمته ، ونفذت بها مشيئته

﴿ مَن يشأِ الله يضلله ﴾ أى من تعلقت مشيئة الله بإضلاله يضلله كما أضلَّ هؤلاء الذين استحبوا العمى على الهدى فلم يستعملوا أسماعهم ولا أفواههم ولا عقولهم فى آيات الله تعالى الدالة على حقية ما جاء به رسول الله (ص) ، و إنما إضلاله إياهم اقتضاء سننه فى عقول البشر وغرائزهم وأخلاقهم أن يعرض المستكبر عن دعوة من يراه دونه ، واتباع من يراه مثله ، و إن ظهر له أن الحق معه ، وأن يعرض المقلد عن النظر فى الآيات والدلائل التى تنصب لبيان بطلان تقاليده و إثبات خلافها، مادام مغروراً بها مكبراً لمن جرى من الآباء والكبراء عليها،وليس معنى ذلك أن يخلق الله تعالى الضلال لمن شاء إضلاله خلقاً ؛ و يجعله له غريزة وطبعاً؛ولا أن يلجئه إليه إلجاء ، و يكرهه عليه إكراهاً؛فيكون إعراضه عن الحق والخير و إقباله على الباطل والشر كحركة

الدم فى الجسد ، وعمل المعدة فى الهضم ﴿ ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ أى ومن يشأ هدايته واستقامته يجعله على طريق مستقيم ، وهو طريق الحق الذى لا يضل سالكه، ولا ينجو تاركه ، بأن يوفقه لاستعمال سمعه و بصره وعقله فى آيات الله المنزلة وآياته المكونة ، استعمالا يعرف به الحق و يعترف به ، و يعرف به الخير ويعمل به بحسب سننه سبحانه وتعالى فى الارتباط بين الأعمال البدنية ، والعقائد والوجدانات النفسية ، وليس معناه أن يخلق له الهداية خلقاً كما خلق روحه و بدنه ولا أنه يجبره عليها فيلصق به كارهاً غير مختار ، وفى القرآن آيات كثيرة تدل على أن مشيئة الإضلال إنما تتعلق بأصحاب الأعمال الكسبية التى هى الضلال أو سببه الضلال ومشيئة الهداية تتعلق بما يقابل ذلك

قال تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لايفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها ، ولهم آذان لايسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) وقال تعالى (و يضل الله الظالمين و يفعل الله ما يشاء) وقال (وما يضل به إلا الفاسقين) كما قال (يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و يخرجهم من الظلمات إلى النور) فالجمع بين الآيات هو الموافق لفطر البشر وعقولهم و إن خالف بعض نظريات المعتزلة والجبرية والأشعرية ، فليس الإنسان خالقاً لأفعال نفسه ، مستقلا بها دون مشيئة خالقه وسننه فى خلقه ، ولم يجعل الرب مايصدر عن الناس من الإيمان والكفر والخير والشر من قبيل ماخلقه لهم من حركات دمائهم فى أبدانهم ، وأعمال معدهم وأمعائهم ، ولا من قبيل حركات المرتعش منهم ، فلا نغلو فى التنزيه والحكمة الإلهية غلواً نجعل به ضلال من ضل واقعاً بغير مشيئة الله تعالى مقدر المقادير وواضع السنن الحكيمة فى الخلق كله : ولا نغلو فى المشيئة فنجعلها منافية للحكمة والرحمة ، سالبة لما علم من فطرة الله بالضرورة

وقد زعم بعض المعتزلة أن الآية فى بيان ما يكون عليه الكافرون والمؤمنون فى الآخرة كما قال فى آية أخرى (١٧ : ٩٧ ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً و بكما وصما) قال وأن المراد بالإضلال إضلالهم عن طريق الجنة جزاء لهم، و يقابله جعل المتقين على صراط موصل إلى الجنة ، و يرد هذا التأويل ورود الآية فى وصف

حال المكذبين بآيات الله فى سياق إقامة الحجج عليهم ، وليس فيها ذكر الآخرة ولا هى واردة فى سياق الجزاء ، واسناد الاضلال إلى الله تعالى لا يقتضى إخراجها عن ظاهرها فمثله فى القرآن كثير .

ومن نكت البلاغة فى الآية أن قوله تعالى (صم وبكم فى الظلمات) فى معنى قوله تعالى فى سورة البقرة (٢ : ٧ و ١٧ صم بكم عمى) فلماذا سردت الصفات الثلاث فى البقرة مفصولة ووصلت كلها بالعطف فى آية الاسراء (١٧ : ٩٧) التى ذكرت آنفا ، وعطف الثانية على الأولى هنا دون قوله (فى الظلمات) الذى هو فى معنى الثالثة ؟ لم أر لأحد كلاما فى الفرق بين هذه الآيات ولكن ذكر فى روح المعانى أن العطف بين الصم والبكم لتلازمها وتركه فيما بعدها للايماء إلى أنه كاف للاعراض عن الحق ، والذى يظهر لنا فى المقابلة أن ترك العطف فى آيتى البقرة لبيان أن هذه الصفات لاصقة بالموصوفين بها مجتمعة فى آن واحد والأولى منهما فى المختوم على قلوبهم الميئوس من إيمانهم من المنافقين وغيرهم ، والثانية فى المقلدين الجامدين وكل منهما لا يستمع لدعوة الحق عند تلاوة القرآن وغيره ولا يسأل الرسول ولا غيره من المؤمنين عما يحوك فى قلبه ويجول فى ذهنه من الكفر والشك ، ولا ينطق بما عساه يعرف من الحق ، ولا يستدل بآيات الله المرئية فى نفسه ولا فى الآفاق فكأنه أصم أبكم أعمى فى آن واحد ، وأما الآية التى نفسرها فهى فى مشركى مكة ولم يكونوا كلهم من المختوم على قلوبهم الميئوس من إيمانهم ، ولا من المقلدين الجامدين الذين لا ينظرون فى شىء من الآيات الالهية المنزلة والمكونة ، بل كان منهم الجامد على التقليد والاعراض عن سماع القرآن حتى كأنه أصم (وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبراً كأن لم يسمعها كأن فى أذنيه وقراً) ومنهم من يسمع ويعلم أنها الحق ولكنه لا ينطق بما يعلم عناداً ، فهذان فريقان منفصلان عطف أحدهما على الآخر لبيان هذا الانفصال . وقوله « فى الظلمات » إما حال منهما لبيان أن كلا منهما خابط فى الظلمات المشتركة كظلمتى الشرك والجهل ، أو الخاصة بفريق دون آخر كظلمتى التقليد والكبر ، فبعض المقلدين غير المستكبرين وهم الفقراء ، وبعض المستكبرين غير جامدين على تقليد الآباء ، وإما صفة لبكم فيكون المكذبون المحكى عنهم قسمين

كل منهما فريقان (الأول) الذين شبهوا بالصم وهم الذين لا يسمعون القرآن مطلقا ، استغناء عن هدايته بضلالهم ومشاغبة للداعى إليه (وقالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) والذين لا يسمعون سماع فهم وتأمل ، لتوهمهم عدم الحاجة إلى دين غير دين آبائهم ، أو لأن رؤساءهم ينهونهم و يصدونهم عنه ، ولم يوصف هؤلاء بأنهم فى الظلمات ــ على هذا الوجه ــ لأن سماعهم مرجو وهدايتهم مأمولة عند زوال المانع (الثانى) الذين شبهوا بالبكم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوا صدق الرسول بالآيات والدلائل، ولكنهم يكتمونها أو يجحدون بها كبراً وعناداً ، لا تكذيبا له ولا إكذابا ، كما تقدم قريبا فى الآية ٣٧ ــ والذين لم يعرفوا الحق ولم يسألوا ولم يبحثوا فهم كالبكم لعدم استفادتهم من الكلام. ووصف هذا الفريق من البكم ــ وهم الجاهلون ــ بأنهم فى الظلمات لأنهم لا ينظرون فى دلالة الآيات المرئية ووصف بذلك الفريق الأول أيضا ــ وهم المستكبرون ــ لأنهم لا تؤثر فى قلوبهم رؤية الرسول (ص) وصفاته القدسية، وقد كانت شمائله الشريفة المرضية، وروحانيته التى هى أقوى من الكهرباثية، تؤثر فى النفوس المستعدة فتجذبها إلى الايمان، من غير حاجة إلى إقامة حجة ولا تأليف برهان ،وقد كان يجيئه الاعرابى السليم الفطرة ممتحنا أو معاديا فإذا رآه آمن وقال ماهذا وجه كذاب ودخل عليه رجل فأخذته رعدة شديدة من مهابته فقال له (ص) « هون عليك فإنى لست بملك ولا جبار إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة » فنطق الرجل بحاجته .رواه الحاكم من حديث جابر وقال صحيح على شرط الشيخين

ومن الشواهد المؤيدة لما ذكرنا من التقسيم قوله تعالى فى سورة يونس (١٠ : ٤٢ ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ٤٣ ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدى العمى ولو كانوا لا يبصرون) وأما آية الاسراء فلا يظهر فيها هذا التقسيم ولا معنى ما دلت عليه آيتا البقرة من إرادة اجتماع تلك الصفات الثلاث الحائلة دون جميع طرق الهداية و إنما نفيد أن هذه العلل تعرض لهم فى حالات وأوقات مختلفة من يوم الحشر والجزاء، فيكونون عميا هائمين فى الظلمات على وجوههم (٥٧ : ١٢ يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم و بأيمانهم) فلا يرون الطريق الموصل إلى الجنة عند ما يساق أهلها إليها و يكونون بكما يوم «لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون» وذلك فى بعض

مواقف القيامة وأحوالها ، ويكونون صما لا يسمعون شيئا يسرهم ، عندما يسمع المؤمنون المتقون بشرى المغفرة من ربهم . ويؤيد هذا التفسير مجموع ما ورد في الآيات والروايات من بيان حال الكفار في الآخرة وروى نحوه عن ابن عباس (رض) فظهر الفرق بينه وبين آيتي البقرة المراد بهما اجتماع الصمم والبكم والعمى في حال واحدة ووقت واحد كأنها صفة واحدة ، ولو حصل بعضها دون بعض لما أفادت أنهم لا يؤمنون .

وتأمل كيف بدأ بذكر الصم في سياق الكلام عن دعوة الإسلام وبيان إعراضهم عن قبولها ، وبدأ بذكر العمى في سياق الكلام عن الحشر ، فيالله العجب من دقائق بلاغة هذا القرآن التي أعجزت البشر ، وكلما غاص غائص في بحارها استفاد شيئا جديداً من فرائد الدرر ، فلا تنفد عجائب إعجاز مبانيه ، ولا تنتهي عجائب إعجاز معانيه .

---

(٤٠) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ؟ (٤١) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ (٤٢) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (٤٣) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا ، وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٤٤) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ ، حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (٤٥) فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

هذا قول مستأنف أمر الله تعالى رسوله (ص) أن يوجهه إلى المشركين مذكرا إياهم بما أودع في فطرتهم من توحيده عز وجل ليعلموا أن ما تقلدوه من الشرك عارض شاغل يفسد أذهانهم ومخيلاتهم في وقت الرخاء، وما يخف حمله من البلاء ،

حتى إذا ما نزل بهم مالا يطاق من اللأواء، وأثار تقطع الأسباب في أنفسهم ضراعة الدعاء، دعوا الله وحده مخلصين له الدين (لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين) وضل عنهم ما كانوا يدعون من الأصنام والأوثان، وما وضعت رمزاً له من ملاك أو إنسان، لأن هذا دعاء القلب لا دعاء اللسان — ذكرهم بهذا بعد تذكيرهم بالمشابهة بين أمم الناس وأمم الحيوان، وحال من فسدت قواهم الفطرية من الناس، ولذلك قفى عليه بذكر من تركوا التضرع له تعالى حين البأس، وقبل أن يحيط بهم اليأس، فابتلاهم بالسراء والنعماء، بعد البأساء والضراء، فأعقبهم بدل الشكر فرح البطر، فأخذهم أخذ عزيز مقتدر. قال تعالى:

﴿قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين﴾

قوله تعالى (أرأيتكم) هو عند جمهور علماء العربية بمعنى (أخبروني) والتاء ضمير رفع والكاف حرف خطاب أكد به الضمير لا محل له وتتغير حركته باختلاف المخاطب دون التاء فتظل مفتوحة في المؤنث والمثنى والجمع وقد أطالوا القول في المذاهب والآراء في إعرابه ومعناه في كتب اللغة وبعض كتب التفسير. وأقول إن هذه الصيغة (أرأيتكم) في خطاب الجمع بالكاف والميم لم تذكر إلا في هذه الآية وفي الآية الآتية بعد بضع آيات وذكرت في خطاب المفرد بالكاف في قوله تعالى من سورة الاسراء (أرأيتك هذا الذي كرمت علي) الخ وليس في هذه الآية استفهام في الجملة الشرطية ولكن المفسرين قدروا فيها استفهاما محذوفا. قال البيضاوي كغيره والمعنى أخبرني عن هذا الذي كرمت علي بأمري بالسجود له لم كرمته علي؟ وجعل قوله بعد ذلك (لئن أخرتني إلى يوم القيامة) الخ كلاما مبتدأ.

وقد استعمل أرأيت وأرأيتم — بدون كاف — مثل هذا الاستعمال في أكثر من عشرين آية أكثرها قد صرح فيه بعدها بالاستفهام فمنه في جملة غير شرطية قوله تعالى (٢٥: ٤٣ أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا؟) وقوله (٤٦: ٣ قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض) ومثلها الآيات التي في سورة الواقعة. ومنه في الجمل الشرطية (٢٦: ٢٠٥ أفرأيت إن متعناهم

سنين ٢٠٦ ثم جاءهم ما كانوا يدعون ٢٠٧ ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون) ومثلها الآيات التى فى آخر سورة العلق والآيات التى فى آخر سورة الملك . فمن تأمل هذه الآيات كلها لا يظهر له فيها ما قالوه من أن معناها أخبرنى وأخبرونى إلا بما يأتى من التوجيه ، قال القاضى البيضاوى فى (أرأيتكم) استفهام وتعجيب . وقال الراغب فى مفرداته لم بعد الاشارة إلى عدة آيات مصدرة بهذا اللفظ : كل ذلك فيه معنى التنبيه . وقد سدد كل منهما وقارب. والذى أراه جامعاً بين الأقوال أن (أرأيتكم) و (أرأيتم) استفهام عن الرأى أو عن الرؤية التى بمعنى العلم ، وأن الاستفهام فى هذا الاستعمال للتقرير ، وأن المراد منه التنبيه والتمهيد ، لما يذكر بعده من نبأ غريب أو عجيب ، أو استفهام تقوم به فى المسألة الحجة ، وتدحض الشبهة ، ولولا أن الاستفهام للتقرير ، لما كان لقول الجمهور أنه بمعنى طلب الإخبار وجه وجيه والمفعول الأول لأرأيت أو أرأيتم التى تتلوها الجملة الشرطية محذوف يفهم من مضمونها ويقدر بحسب المقام وقد تسد الجملة الاستفهامية مسد المفعولين .

والمعنى : قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين أرأيتم أنفسكم كيف تكون حالكم مع من تعبدون ــ أو أرأيتم ما تدعون من دون الله ــ أى أخبرونى عن رأيكم أو عن مبلغ علمكم فى ذلك ــ إن أتاكم عذاب الله الذى نزل بمن كان من أقوام الرسل قبلكم ، كالريح الصرصر العاتية ، والصاعقة أو الرجفة القاضية ، ومياه الطوفان المغرقة ، وحرارة الظلة المحرقة ، أو أتتكم الساعة بمقدمات أهوالها أو ما يلى البعث من خزيها ونكالها ، أغير الله فى هذه الحالة تدعون ؟ أم إلى غيره فيها تجأرون ؟ إن كنتم صادقين فى دعواكم ألوهية هؤلاء الشركاء ، الذين اتخذتموهم أولياء ، وزعمتم أنهم فيكم شفعاء ، أو إن كان من شأنكم الصدق فأخبرونى أغير الله تدعون إذا أتاكم أحد هذين الأمرين اللذين يحلو دونهما الأمرين ؟ وذهب بعض المفسرين إلى كون متعلق الاستخبار محذوفا تقديره أخبرونى إن أتاكم ما ذكر من تدعون لكشفه أتخصون غير الله بالدعاء ، كما هو شأنكم وقت الرخاء ؟ أم تخصونه وحده بالدعاء وتنسون ما اتخذتم من الشركاء إذ يضل عنكم من ترجون من الشفعاء ثم أجاب تعالى عنهم مخبراً إياهم عما تقتضيه فطرتهم فقال .

﴿بل إياه تدعون فيكشف ماتدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون﴾ أي لاتدعون في تلك الحالة غيره لا وحده ولا معه ، بل تخصونه وحده بالدعاء ، فيكشف أي يزيل ما تدعونه إلى كشفه إن شاء . لأنه هو القادر عليه دون جميع العباد ، وتنسون ماتشركون به الآن من الشفعاء والأنداد لأن الفزع إليه سبحانه عند شدة الضيق واليأس من الأسباب مركوز في فطرة البشر ، تنبعث إليه بذاتها كما تنبعث إلى طلب الغذاء عند الجوع مثلا فلا يذهب به ماينلقى بالتعليم الباطل من مسائل الدين غالباً إلا من تم فساد فطرته ، وانتهت سفالة طينته ، حتى كان كالأعجم ، لايفهم ولا يفهم ، وإنما مثل تعاليم الشرك مع هذه الغريزة الفطرية كمثل ما كان عند المشركين من أحكام الطعام الباطلة مع غريزة التغذي ، فإنهم كانوا يحرمون بعض الطيبات كالبحائر والسوائب ويبيحون بعض الخبائث كالميتة والدم المسفوح ، فيجنون على غريزة التغذي بأكل هذا والحرمان من ذاك ، ثم يأكلون كل شيء عند الاضطرار ، كذلك يجنون على غريزة التوجه إلى خالقهم وخالق العالم كله بما يتخذون من الأنداد والأولياء والشفعاء الذين يتوجهون إليهم كما يتوجهون إلى الله ويحبونهم كحب الله ، ذلك الحب الذي منشؤه التقديس واعتقاد القدرة على النفع ودفع الضر من غير طريق الأسباب . فإنهم عند الشدة ينسونها ويدعون الله وحده

ولهذا الاعتقاد وما يستلزمه من الحب والتعظيم ثلاث درجات : أسفلها وأعرقها في الجهل أن يعتقد في شيء من المخلوقات أنه هو الإله الذي ينفع ويضر بذاته فيتوجه اليه ويدعوه ويتضرع إليه حتى عند اشتداد البأس باكيا متضرعا ، لأن غريزة الإيمان بالسلطة الغيبية حصرت عنده في هذا المخلوق أو هذه المخلوقات كما تلقى عن قومه وهو لايفكر في كون ذلك معقولا أو غير معقول ، ويلي هذه الدرجة أن يعتقد أن الإله نفسه قد حل في بعض المخلوقات واتحد بها كما تحل الروح في البدن وتدبره فيكونان بذلك شيئاً واحداً ، والفصل بين هذه الدرجة وماقبلها هو أن هذه مفرغة في قالب من النظريات الفلسفية ، مزينة بحلي وحلل من التخيلات الشعرية ، وتلك ساذجة غفل من الفلسفة الجدلية عطل من المزينات الخيالية . ويشتركان في أن منتحليهما يعبدون ذلك المخلوق المدرك بالحواس ويدعونه تضرعاً وخفية حتى عند اشتداد الكرب واليأس

ووراءها الدرجة الثالثة التي هي أرقى درجات الشرك إذ هي أرقها وأضعفها وهي أن يعتقد أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء القادر على كل شيء المتصرف في كل شيء ولا يستطيع أحد من دونه شيئاً ، ولكن له وسطاء بينه وبين عباده يقربونهم إليه زلفى ويشفعون لهم عنده فهو لأجلهم يعطي ويمنع ، ويضر وينفع ، ويغفر ويرحم ، ويوجد ويعدم وهذه هي الدرجة التي ارتقت إليها وثنية مشركي قريش ، فقد حكى الله تعالى عنهم في كتابه أنهم يقرون بأنه هو الخالق لكل شيء الذي بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ، وأنهم يقولون فيما اتخذوه من دونه من الأولياء (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى * هؤلاء شفعاؤنا عند الله) فلما كانوا يعتقدون أن لهم تأثيراً ووساطة في أفعال الله تعالى — كدفع الضر وجلب النفع — يدعونهم ويعظمونهم لأجلها ، كان دعاؤهم وتعظيمهم إياهم عبادة إذ لا معنى للعبادة إلا هذا ولما كانوا عندهم غير مستقلين بذلك من دون الله ، وكان الله تعالى — بزعمهم — غير فاعل ذلك بمحض إرادته الازلية من دون شفاعتهم ووساطتهم سموا شركاء لله

وأما التوحيد الخالص فهو الإيمان الجازم بأن الله يفعل ما يشاء ويختار بمحض إرادته الأزلية المنزهة عن تأثير الحوادث فيها ، وأن جميع الخلق مسخرون بإرادته وتدبيره ، خاضعون لسننه وتقديره ، لا يملك أحد منهم لنفسه ولا لغيره شيئاً إلا في دائرة الأسباب التي جعلها بينهم شرعاً ، وأن الوساطة بين الله تعالى وعباده محصورة في تبليغ رسالته إليهم دون تصرفه فيهم ، وأن شفاعة الآخرة لله وحده ، يأذن لمن شاء إذا شاء بما شاء من الدعاء لمن يشاء ممن ارتضى . ومن دلائل ذلك قوله تعالى لخاتم رسله (ليس لك من الأمر شيء — قل إن الأمر كله لله — قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله — إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء — قل إني لا أملك لكم ضراً ولا رشداً * قل إني لن يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحداً * إلا بلاغاً من الله ورسالاته .. قل لله الشفاعة جميعاً — من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء — ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) الخ

ولما كانت تلك الوساطة الشركية وهمية لا أثر لها في الوجود وإنما هي تقاليد

موروثة كان أولئك الأذكياء جديرين بأن ينسوها إذا جد الجد وعظم الخطب ، كالحالتين اللتين ذكرهما الله تعالى فى هذه الآية أو مادونهما كالحالة التى بينها الله تعالى فى قوله (٢٩ : ٦٥ فإذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون) وقوله (٣١ : ٣١ وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور) ومثلها فى سورة يونس وقال تعالى فى سورة الاسراء (١٧ : ٦٧ وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الانسان كفوراً) فسروا الضلال هنا بالنسيان فهو بمعنى الآية التى نفسرها ، وأما ضلال آلهتهم عنهم فى الآخرة فقد ذكرت فى آيات كثيرة فى سور متفرقة ، ويراد ببعضها غيبتها عنهم بعدم وجودها معهم هنالك وحرمانهم مما كانوا يرجون من شفاعتها ، لاغيبتها عن قلوبهم وخواطرهم كما هو المراد هنا ، وروى عن بعض المفسرين أن المراد بنسيانهم إياها جعلها بمنزلة المنسى بعدم دعائها فقد ذكر الرازى فى النسيان قولين قال (الأول) قال ابن عباس المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لاتضر ولاتنفع (الثانى) قال الزجاج يجوز أن يكون المعنى أنكم فى ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم ، وهذا قول الحسن لأنه : قال يعرضون عنه إعراض الناسى اه أقول لم ينقل ابن جرير ولا ابن كثير فى تفاسيرهما ولا السيوطى فى الدر المنثور شيئاً فى الآية عن ابن عباس ولا الحسن ولا غيرهما من مفسرى الصحابة والتابعين .

وقد استشكل المفسرون مادلت عليه الآية من جواز كشف عذاب الاستئصال وعذاب الساعة عن المشركين بدعائهم لمخالفتهم لما عرف من سائر النصوص مع قوله تعالى (وما دعاء الكافرين إلا فى ضلال) وأجيب بأن مامضت به سنته تعالى فى الأمم وما دلت عليه النصوص إنما يدل على عدم وقوع هذا الكشف لاعلى عدم جوازه وقد علق كشف ذلك هنا بمشيئته تعالى ، فهو يقول إنه يكشف ذلك إن شاء ، لأن مشيئته نافذة حتى فى كشف عذاب الاستئصال وأهوال الساعة وهما النوعان اللذان لاتتعلق قدر المخلوقين الموهوبة لهم من الله تعالى بشىء من أمرهما لأنهما فوق الأسباب التى سخرها الله تعالى لخلقه ، ولكنه تعالى لايشاء ذلك لأنه ينافى حكمته

وتقديره الذي جرت به سننه في الأمم ، ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المراد باتيان عذاب الله ظهور أماراته ومقدماته وبالساعة القيامة الصغرى أي الموت بظهور علاماته ، ونزول سكراته ، والإيمان يقبل قبل وصول عذاب الاستئصال إلى مستحقيه بالفعل وقبل بلوغ الروح الحلقوم من المحتضر ، وقيل : إن بعض كروب الساعة تكشف حتى عن الكفار ككرب طول الوقوف بالشفاعة العظمى ، ولكن هذا لايصح جوابا لأنه لايكون بدعائهم .

ومن مباحث اختلاف الأداء في القراءة أن نافعا قرأ — أرأيت وأرأيتم — بكاف و بغير كاف في جميع القرآن بتسهيل الهمزة الثانية بأن جعلها بين الهمزة والألف ، وقرأ الكسائي بحذفها والباقون باثباتها ، وهي لغات للعرب معروفة ، ومن شواهد حذف الهمزة (سل بني إسرائيل) أصلها : أسأل . ومنها في الشعر * إن لم أقاتل فالبسوني برقعاً * أصله فألبسوني .

﴿ ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون ﴾ أقسم الله تعالى لرسوله (ص) أنه أرسل رسلا قبله إلى أمم قبل أمته فكانوا أرسخ من قومه في الشرك وأشد منهم إصراراً على الظلم فإن قومه يدعون الله تعالى وحده عند شدة الضيق وينسون ما اتخذوه من دونه من الأولياء والانداد ، وأما تلك الأمم فلم تلن الشدائد قلوبهم ولم تصلح ماأفسد الشيطان من فطرتهم .

الأخذ بالبأساء والضراء عبارة عن إنزالها بهم ، وأخذ الشيء يطلق على حوزه وتحصيله بالتناول والملك أو الاستيلاء والقهر وقد يسند هذا إلى الأسباب غير الفاعلة المريدة كقوله تعالى (أخذته العزة بالإثم — فأخذهم الطوفان — فأخذهم العذاب — فأخذتهم الصيحة .. الصاعقة .. الراجفة) والبأساء اسم يطلق على الحرب والمشقة والبأس الشدة في الحرب والخوف في الشدة والعذاب الشديد والقوة والشجاعة ، والبؤس والخضوع والفقر كذا في لسان العرب وقال الراغب البؤس والبأس والبأساء الشدة والمكروه إلا أن البؤس في الفقر والحرب أكثر والبأس والبأساء في النكاية وأورد الشواهد على ذلك والضراء فعلاء من الضر — وهو ضد النفع وتطلق على السنة أي الجدب والأذى وسوء الحال حسيا كان أو معنويا — كالسراء من السرور وهي ضدها التي

تقابلها كالنعماء وأما الضر فيقابله النفع ، وفسر ابن جرير البأساء بشدة الفقر والضيق في المعيشة والضراء بالاسقام والعلل العارضة فى الأجسام ، ونقل نحوه الرازى عن الحسن ، وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير أن البأساء خوف السلطان وغلاء السعر ، والأقوال فى الكلمتين متقاربة والفرق بينهما - كما أفهم - أن البأساء مايقع فى الخارج من الأمور الشديدة الوقع على من يمسه تأثيرها كالحرب الحاضرة الآن فإن وقعها أليم شديد على من أصيبوا بفقد أولادهم أو تخريب بلادهم أو ضيق معايشهم ، وأما الضراء فهى كل ما يؤلم النفس ألماشديداً سواء كان سببه نفسياً أو بدنياً أو خارجيا - فعلى هذا تكون البأساء من أسباب الضراء ، وقالوا إنهما جاءتا على وزن حمراء ولم يرد فى مذكرهما وزن أحمر صفة بل ورد اسم تفضيل ، والتضرع إظهار الضراعة بتكلف أو تكثر وهي الضعف أو الذل والخضوع .

ومعنى الآية : نقسم أننا قدأرسلنا رسلا إلى أمم من قبلك فدعوهم إلى توحيدنا وعبادتنا فلم يستجيبوا لهم فأخذناهم أخذ ابتلاء واختبار بالبأساء والضراء ليكون ذلك معداً لهم للايمان لما يترتب عليه بحسب طباع البشر وأخلاقهم ، من التضرع والجؤار بالدعاء لربهم إذمضت سنتنا بجعل الشدائد مربية للناس ، بما ترجع المغرورين عن غرورهم ، وتكف الفجار عن فجورهم ، فما أجدرها بارجاع أهل الأوهام ، عن دعاء أمثالهم من البشر وما دونهم من الأصنام ، ولكن من الناس من يصل إلى غاية من الشرك والفسق ، لايزيلها بأس ولايزلزلها بؤس ، فلا تنفع معهم العبر ، ولاتؤثر فيهم الغير ، وكان أولئك الأقوام منهم ، ولذلك قال تعالى فيهم .

﴿ فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ﴾ جعل ابن جرير لولا هنا للتحضيض بمعنى هلا، وجعلها الجمهور نافية ، أى فهلا تضرعوا خاشعين لنا تائبين إلينا عند ماجاءهم البئيس من عذابنا فرأوا بوادره ، وحذروا أواخره ، لنكشفه عنهم قبل أن يحيط بهم ؟ أوفما خشعوا ولا تضرعوا إذ جاءهم بأسنا ﴿ ولكن قست قلوبهم ﴾ فكانت أقسى من الحجر ، إذ لم تؤثر فيها النذر ، ﴿ وزين لهم الشيطان ما كانو يعملون ﴾ من الكفر والمعاصى بما يوسوس اليهم من تحسين الثبات على ما كان عليه آباؤهم

وأجدادهم ، وتقبيح الطاعة والانقياد إلى رجل منهم لا مزية له عليهم . وقد فصلنا القول من قبل في تزيين أعمال الناس إليهم وما ينسب منها إلى الشيطان لقبحه وما ينسب إلى الله تعالى لأنه تعبير عن خلقه وتقديره وسننه في عبادة ، وما يحسن إسناده إلى المجهول ، فيراجع في تفسير (زين للناس حب الشهوات) من جزء التفسير الثالث (ص ٢٣٨)

﴿ فلما نسوا ماذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ أي فلما أعرضوا عما أنذرهم ووعظهم به الرسل وتركوا الاهتداء به حتى نسوه أو جعلوه كالمنسي في عدم الاعتبار والاتعاظ به لإصرارهم على كفرهم ، وجمودهم على تقاليد من قبلهم . بلوناهم بالحسنات بما فتحنا عليهم من أبواب كل شيء من أنواع سعة الرزق ورخاء العيش وصحة الأجسام ، والأمن على الأنفس والأموال ، كما قال تعالى في قوم موسى (٧ : و ١٦٨ و بلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون) فلم يتربوا بالنعم، ولا شكروا المنعم، بل أفادتهم النعم فرحاً و بطرا ، كما أفادتهم الشدائد قسوة واشرا ﴿ حتى إذا فرحوا بما أوتوا ﴾ منها ، وفسقوا عن أمر ربهم بطراً وغروراً بها ﴿ أخذناهم بغتة فإذاهم مبلسون ﴾ أي أخذناهم بعذاب الاستئصال حال كوننا مباغتين لهم أو حال كونهم مبغوتين إذا فجأهم على غرة من غير سبق أمارة ولا امهال للاستعداد أو للهرب فإذاهم مبلسون أي متحسرون يائسون من النجاة ، أو هالكون منقطعة حججهم والابلاس في اللغة اليأس والقنوط من الخير والرحمة ، والتحير والدهشة ، وانقطاع الحجة ، والسكوت من الحزن أو الخوف والغم ، واستشهدوا له بقول العجاج :

ياصاح هل تعرف رسما مكرسا قال نعم أعرفه ، وأبلسا

ولقولهم: أبلست الناقة إذا لم ترغ من شدة الضبعة، وهي بالتحريك شدة شهوة الفحل . يقال ضبعت الناقة ضبعاً (من باب فرح)

والآية تفيد أن البأساء والضراء، وما يقابلهما من السراء والنعماء مما يتربى ويتهذب به الموفقون من الناس و إلا كانت النعم ، أشد و بالا عليهم من النقم وهذا ثابت بالاختبار ، فلا خلاف في أن الشدائد مصلحة للفساد وأجدر الناس بالاستفادة من

الحوادث المؤمن ، كما ثبت فى حديث صهيب مرفوعا فى صحيح مسلم « عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله له خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن ، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له . وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » وقد بينا وجه استفادة المؤمن من الشدائد فى تفسير الآيات التى نزلت فى شأن غزوة أحد من سورة آل عمران ، وهاك بعض مارووه فى ذلك من الآثار ،قال الحافظ ابن كثير فى تفسير الآية :

« قال الحسن البصرى من وسع الله عليه فلم ير أنه يمكر به فلا رأى له ومن قتر عليه فلم ير أنه ينظر له فلا رأى له ثم قرأ (فلما نسوا ماذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شىء) الآية قال الحسن مكر بالقوم ورب الكعبة : أعطوا حاجتهم ثم أخذوا ، رواه ابن أبي حاتم . وقال قتادة بغت القوم أمرُ الله وما أخذ الله قوما قط إلا عند سكرتهم وغرتهم ونعمتهم فلا تغتروا بالله فانه لا يغتر بالله إلا القوم الفاسقون، رواه ابن أبى حاتم أيضا . وقال مالك عن الزهرى (فتحنا عليهم أبواب كل شىء) قال رخاء الدنيا وسترها:

وقد قال الامام أحمد حدثنا يحيى بن غيلان حدثنا رشدين بن سعد أبو الحجاج المهرى [1] عن حرملة بن عمران التجيبى بن عقبة عن مسلم عن عقبة بن عامر عن النبى (ص) قال « إذا رأيت الله يعطى العبد من الدنيا على معاصيه مايحب فانما هو استدراج » [2] ثم تلا رسول الله (ص) (فلما نسوا ماذكروا به) الآية ورواه ابن جرير وابن أبى حاتم من حديث حرملة وابن لهيعة عن عقبة بن مسلم عن عقبة بن عامر به : وقال ابن أبى حاتم حدثنا أبى حدثنا هشام بن عمار حدثنا عراك ابن خالد بن يزيد حدثنى أبى عن ابراهيم بن أبى عبلة عن عبادة بن الصامت أن رسول الله (ص) كان يقول « إذا أراد الله بقوم اقتطاعا فتح لهم أو فتح عليهم باب خيانة (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون) » كما قال (فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين) ورواه أحمد وغيره . اهـ

---

١) رشدين بوزن غسلين وهو ضعيف سىء الحفظ

٢) لفظ الجامع الصغير « إذا رأيت الله تعالى يعطى العبد من الدنيا مايحب وهو مقيم على معاصيه فانما ذلك منه استدراج » وعزاه إلى أحمد والطبرانى والبيهقى وعلم عليه بالحسن

وسيعاد هذا البحث فى تفسير سورة الأعراف ٧ : ٩٣ ٩٨ وغيرها مما فى معناها

ومن مباحث اللفظ النحوية أن إذا من قوله (فاذاهم مبلسون) هي التي يسمونها الفجائية لإفادتها ترتب مابعدها على ماقبلها فجأة وهى حرف عند الكوفيين، وظرف زمان أو مكان عند البصريين (قولان) منصوبة بخبر المبتدأ ، فالمعنى عليه هنا أنهم أبلسوا فى مكان إقامتهم أو فى زمانها ،على أن الفاء وحدها تفيد التعقيب وهو ترتب مابعدها على ماقبلها من غير فاصل ، ولكن الفرق بين « فهم مبلسون » و بين « فاذا هم مبلسون » عظيم ، لا يخفى على ذى ذوق سليم : فذاك خبر مجرد ، وهذا تمثيل لمعنى مؤكد محدد .

﴿ فقطع دابر القوم الذين ظلموا ﴾ أى فهلك أولئك القوم الذين ظلموا أنفسهم بتكذيب الرسل والاصرار على الشرك وأعماله واستؤصلوا فلم يبق منهم أحد ، كنى عن ذلك بقطع دابرهم وهو آخر القوم الذى يكون فى أدبارهم ، وقيل دابرهم أصلهم وهو مروى عن السدى من المفسرين والأصمعى من نقلة اللغة ، والأول أظهر ، والمعنى على القولين واحد ، ووضع المظهر الموصوف بالموصول موضع المضمر للاشعار بعلة الاهلاك وسببه وهو الظلم ، ولا بد من زهوق الباطل فظهور الحق .

﴿ والحمد لله رب العالمين ﴾ أى والثناء الحسن فى ذلك الذى جرى من نصر الله تعالى لرسله باظهار حججهم ، وتصديق نذرهم، و إهلاك المشركين الظالمين و إراحة الأرض من شركهم وظلمهم ، ثابت ومستحق لله رب العالمين المدبر لأمورهم المقيم لأمر اجتماعهم ، بحكمته البالغة ، وسننه العادلة. فهذه الجملة بيان للحق الواقع من كون الحمد والثناء على ذلك مستحق لله تعالى وحده ، و إرشاد لعباده المؤمنين، بذكرهم بما يجب عليهم من حمده على نصر المرسلين المصلحين ، وقطع دابر الظالمين المفسدين ، وحمده فى عاقبة كل أمر ، وخاتمة كل عمل . كما قال فى عباده المتقين (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) وسواء كان ذلك الأمر الذى تم من السراء أو الضراء ، فان للمتقين فى كل منهما عبرة وفائدة . ونعمة ظاهرة أو باطنة .

(٤٦) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ؟ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ (٤٧) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ ؟ (٤٨) وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ ، فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٤٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

إن القول فى مناسبة هذه الآيات لما قبلها كالقول فيما قبلها سواء ، فهى ضرب من ضروب الدعوة إلى التوحيد والرسالة بوجه آخر من وجوه الاحتجاج ، قال تعالى

﴿ قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به ؟ ﴾ أى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين بك و بما جئت من التوحيد والهدى أرأيتم ماذا يكون من شأنكم مع آلهتكم الذين تدعونهم راجين شفاعتهم إن أصمكم الله تعالى فذهب بسمعكم ،وأعماكم فذهب بأبصاركم ، وختم على قلوبكم وألبابكم التى هى مراكز الفهم والشعور والعقل من أنفسكم ، فأصبحتم لاتسمعون قولا ولا تبصرون طريقا ، ولا تعقلون نفعاً ولا ضراً ، ولا تدركون حقاً ولا باطلا — من إله غير الله يأتيكم بذلك ، أو بما ذكر مما أخذ الله منكم ؟ أى لا إله غيره فيقدر على إتيانكم به ، ولو كان مااتخذتم من دونه من الأنداد والأولياء آلهة لقدروا على ذلك ، و إذا كنتم تعلمون أنهم لايقدرون فلماذا تدعونهم والدعاء عبادة لا يكون إلا للاله القدير ؟ ﴿ انظر كيف نصرّف الآيات ثم هم يصدفون ﴾ أى انظر كيف ننوع الحجج والبينات الكثيرة ونجعلها على وجوه شتى ليتذكروا و يقتنعوا، فينيبوا و يرجعوا ، ثم هم يعرضون عنها ، و يتجنبون التأمل فيها ، يقال صدف عن الشيء صدفا وصدوفا إذا أعرض إعراضاً شديداً ، قيل إنه مأخوذ من صدفة الجبل أى جانبه ومنقطعه . والعطف بثم يفيد الاستبعاد لأن تصريف الآيات والدلائل

سبب غاية الاقبال ، فكان من المستبعد فى المعتاد والمعقول أن يترتب عليه منتهى الاعراض ، وقد سبق مثل هذا فى أول السورة . ويليه فى أوائلها الكلام فى إعراضهم عن الآيات ، وقد فصلنا القول فى تفسيره تفصيلا .

﴿ قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون﴾ أى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الظالمين أرأيتكم أنتم أنفسكم كيف يكون شأنكم — أو أخبروني عن مصيركم — إن أتاكم عذاب الله الذى مضت سنته فى الأولين ، بانزاله بأمثالكم من المكذبين المعاندين ، مباغتاً ومفاجئاً لكم — أو إتيان مباغتة — فأخذكم على غرة لم تتقدمه أمارة تشعركم بقرب نزوله بكم ، أو أتاكم ظاهراً مجاهراً — أو إتيان جهرة — بحيث ترون مباديه ومقدماته أبصاركم ، هل يهلك به إلا القوم الظالمون منكم ، وهم المصرون على الشرك وأعماله عناداً وجحوداً ، إذ مضت سنته تعالى فى مثل هذا العذاب أن ينجي منه الرسل ومن اتبعهم من المؤمنين ، فكأنه قال لا يهلك به غيركم ، وإنما تهلكون بظلمكم لأنفسكم وجنايتكم عليها . وقد ظن بعض المفسرين أن هذا من العذاب الذى يكون عاما يؤخذ فيه غير الظالم بجريرة الظالم كالمصائب التى تحل بالأمم من جراء ظلمهم وجورهم الذى يفضى إلى ضعفهم والاعتداء على استقلالهم ، أو إلى تفشي الأمراض أو المجاعات فيهم فتكلفوا فى تفسير الآية تكلفا يصححون به ظنهم ، فزعموا أن هلاك غير الظالم بهذا العذاب لا ينافى الحصر لأنه يكون عذابا فى الظاهر فقط وأما فى الباطن والحقيقة فهو سعادة لما يترتب عليه من الثواب والدرجات الرفيعة ، ومن أشهر هؤلاء الظانين فى الآية غير الحق الرازى والطبرسى . ويدل على ما اخترناه ما ذكر من الجزاء على تكذيب الرسل فى قوله تعالى .

﴿ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ﴾ أى تلك سنتنا فى إهلاك المكذبين للرسل : ما نرسل المرسلين إليهم إلا مبشرين من آمن وأصلح عملا بالجزاء الحسن اللائق بهم ، ومنذرين من أصر على الشرك والافساد في الأرض بالجزاء السيء الذى يستحقونه ﴿ فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ أى فلا خوف

عليهم من عذاب الدنيا الذى ينزل بالجاحدين ، ولا من عذاب الآخرة الذى أعده الله للكافرين ، ولا هم يحزنون يوم لقاء الله تعالى على شيء فاتهم لأن الله تعالى يقيهم من كل فزع [لا يحزنهم الفزع الأكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون] وهم الذين قال فيهم (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة — وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) ولك أن تقول إن هؤلاء الكملة لايحزنون فى الدنيا أيضاً مما يحزن منه الكفار والفساق كفوات شهوات الدنيا ولذاتها ، أو لا يكون حزنهم كحزنهم فى شدته وطول أمده فانهم إذا عرض لهم الحزن لسبب صحيح كموت الولد والقريب والصديق أو فقد المال وقلة النصير يكون حزنهم رحمة وعبرة ، مقرونا بالصبر وحسن الأسوة ، لا يضرهم فى أنفسهم ولا أبدانهم ، ولا يغير شيئاً من عاداتهم وأعمالهم . فالايمان بالله يعصمهم من ارهاق البأساء والضراء ، ومن بطر السراء والنعماء ، عملا بقوله عز وجل (٥٧ : ٢١ ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير ٢٢ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم . والله لا يحب كل مختال فخور)

﴿ والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون ﴾ أى والذين كذبوا بآياتنا التى أرسلنا بها الرسل يصيبهم العذاب فى الدنيا أحياناً ولا سيما عند الجحود والعناد ، الذى يكون من المجموع دون بعض الافراد ، وفى الآخرة على سبيل الشمول والاطراد ، وذلك بسبب فسقهم أى كفرهم وإفسادهم ، فهؤلاء قد ذكروا فى مقابل الذين آمنوا وأصلحوا أنفسهم وأعمالهم ومعاملاتهم ، فالتكذيب يقابل الايمان والفسق يقابل الاصلاح ، و إن كان أعم منه فى اللغة والاصلاح ، فهو يطلق على الكفر والخروج من الطاعة . وفسر ابن زيد الفسق بالكذب هنا وفى كل القرآن وهو تفسير غير مسلم

والمس اللمس باليد وما يدرك به ، و يطلق على ما يصيب المدرك مما يسوءه غالباً من ضر وشر وكبر ونصب ولغوب وعذاب الضراء والبأساء . وهذا الاستعمال كثير فى القرآن يعد بالعشرات ، و يسند الفعل فيه إلى سبب السوء والالم ، وقد أسند إلى مايسر فى مقابلة إسناده إلى مايسوء فى قوله تعالى (٣ : ١٢٠ إن تمسسكم حسنة تسؤهم و إن تصبكم سيئة يفرحوا بها) وفى الآية السابعة عشرة من هذه السورة وقد

تقدم ، وفى قوله تعالى (٧٠ : ١٩ إن الانسان خلق هلوعا ٢٠ إذا مسه الشر جزوعا ٢١ وإذا مسه الخير منوعا ٢٢ الا المصلين) وذكر مس الضر فى أواخر سورة يونس (١٠ : ١٠٧) وقابله بإرادة الخير . وقد ورد المس بمعنى الوقاع فى سورة البقرة ولم يرد القرآن بمعنى اللمس باليد إلا فى قوله تعالى (٥٦ : ٨٢ لا يمسه إلا المطهرون) أى القرآن ، وفسر بعضهم المس بالاطلاع والمطهرين بالملائكة

---

(٥٠) قُلْ لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِى خَزَائِنُ اللهِ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ، إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ ، قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ (٥١) وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٥٢) وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ، مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (٥٣) وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلاَءِ مَنَّ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا ؟ أَلَيْسَ اللهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ؟

إن الآيات الأربع التى قبل هذه الآيات قد بينت أركان الدين وأصول العقائد وهى توحيد الله عز وجل والرسالة أو وظيفة[1] الرسل عليهم الصلاة والسلام والجزاء على الأعمال وقد جاءت الآيتان الأوليان من هذه الآيات الأربع بعدهن مفصلتين لما فيهن من بيان وظيفة الرسل العامة بتطبيقها على خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه وعلى

---

(١) نستعمل كلمة الوظيفة بمعناها العرفى وهو عمل المرء الدائم الذى تكلفه إياه الدولة وماقى معناها فيسمى القضاء وظيفة والكتابة وظيفة وإنما الوظيفة فى الأصل الراتب الذى يعطى للعامل أو غيره وهذه التسمية مجازية علاقتها اللزوم .

آله و إزالة أوهام الناس فيها ومن بيان أمر الجزاء في الآخرة وكون الأمر فيه لله تعالى وحده على الوجه الذي يزيد عقيدة التوحيد تقريراً وتأكيداً و بياناً وتفصيلا . وذهب الرازي إلى أن هـذا من بقية الـكلام على قوله (٣٨ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه) وما قلنـاه أظهر . وقد بدئت الآية الأولى بالأمر بالقول على ما علمنا من أسلوب هذه السورة في بيان المسائل التي يتعلق بها التبليغ فقال عزوجل

﴿ قل لا أقول لـكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لـكم إني ملك ﴾
أي قل أيها الرسول الذي لم يبعث إلا كما بعث غيره من الرسل مبشراً من أجاب دعوته بحسن الثواب ، ومنذراً من ردها سوء العقاب ، لهؤلاء الـكفار المشاغبين لك بغير علم يميزون به بين شؤون الألوهية وحقيقة الرسالة ، الذين يقترحون عليك من الآيات الـكونية ما يعلمون أن البشر لا يقدرون عليه ، لأنهم ـ و إن قالوه تعجيزاً ـ يتوهمون أن الرجل من البشر لا يكون رسولا إلا أن يخرج من حقيقة البشرية و يصير إلهاً قادراً على ما لا يقدر عليه البشر ، وعالماً بكل ما يعجز عن علمه البشر ، و إن لم يكن من موضوع الرسالة التي عهد إليه أمر تبليغها ـ أو يصير ملـكا من الملائـكة في متعلق قدرته ومتناول علمه لأن أمر الرسالة في خيالهم ينافي البشرية التي حقرها في أنفسهم جهلهم وسوء حالهم وفساد أعمالهم قل لهؤلاء لا أقول لـكم عندي خزائن الله أتصرف ، أخزنه وأحفظه فيها من أرزاق العباد وشؤون المخلوقات بمعنى المخزونات فالخزائن جمع خزينة أو خزانة وهي ما يخزن فيها الشيء من يريد حفظه ومنع غيره من التصرف فيه (ولله خزائن السموات والأرض) يتصرف فيها كما يشاء ، ولا يقدر أحد من خلقه على التصرف في شيء منها إلا ما أعطاه تعالى إياه ، ومكنه من التصرف فيه والمتصرف بما يعطى من الخزانة لا يكون متصرفاً في الخزانة نفسها ، فالمستخدمون عند الملك أو الرجل الغني يعطون أجورهم من خزانته فيتصرفون فيها دون الخزانة ، وجميع الأحياء العاملين يتصرفون بما يعطيهم الله تعالى من خزائن الموجودات ، كل بحسب ما أوتي من الاستعداد في دائرة ارتباط الأسباب بالمسببات ، ولا يقدر أحد منهم أن يتجاوز إلى ذلك ما لم يؤته ولم يصل إليه استعداده ، فالتصرف المطلق في كل شيء ، إنمـا هو الله القادر على كل شيء ، وليس من موضوع الرسالة أن يكون الرسول ـ المبلغ عن

الله تعالى أمر دينه ، قادراً على ما لا يقدر عليه البشر من التصرف فى المخلوقات بالأسباب فضلاً عن التصرف الذاتى بغير سبب الذى طلبه المشركون منه ، وجعلوه شرطاً للإيمان له ، كتفجير الينابيع والأنهار من أرض مكة وإيجاد الجنات والبساتين فيها ، وإسقاط السماء عليهم كسفاً ، والإتيان بالله والملائكة قبيلا ، وغير ذلك مما اقترحوه وحكاه الله تعالى عنهم فى سورة الإسراء وغيرها .

بدأ بنفى القدرة على التصرف فيما ليس من شأن البشر التصرف فيه لعدم تسخير الله تعالى إياه لهم بإقدارهم على أسبابه . وثنى بنفى علم الغيب الخاص بالله تعالى فقال (ولا أعلم الغيب) أى ولا أقول لكم إنى أعلم الغيب وهو ما حجب الله علمه عن الناس بعدم تمكينهم من أسباب العلم به ككونه مما لا تدركه مشاعرهم الظاهرة ولا الباطنة لأنها لم تخلق مستعدة لإدراكه ولا لطرق الاستدلال عليه ، أو لأنها مستعدة له بالقوة غير متمكنة من أسبابه بالفعل كعالم الآخرة ، فالغيب من جنس المعلومات كخزائن الله من جنس المقدورات ، يراد بهما ما اختص بالله تعالى فلم يكن عباده من علمه والتصرف فيه ، أى لم يعطهم القوى ولم يسخر لهم الأسباب الموصلة إلى ذلك .

والغيب قسمان : غيب حقيقى مطلق وهو ما غاب علمه عن جميع الخلق حتى الملائكة وفيه يقول الله عز وجل (قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله) وغيب إضافى وهو ما غاب علمه عن بعض المخلوقين دون بعض كالذى يعلمه الملائكة من أمر عالمهم وغيره ولا يعلمه البشر مثلا ، وأما ما يعلمه بعض البشر بتمكينهم من أسبابه واستعمالهم لها ، ولا يعلمه غيرهم لجهلهم بتلك الأسباب أو عجزهم عن استعمالها ، فلا يدخل فى عموم معنى الغيب الوارد فى كتاب الله ، وهذه الأسباب منها ما هو علمى كالدلائل العقلية والعلمية ، فإن بعض علماء الرياضيات وغيرها يستخرجون من دقائق المجهولات ما يعجز عنه أكثر الناس ، ويضبطون ما يقع من الخسوف والكسوف بالدقائق والثوانى قبل وقوعه بالألوف من الأعوام ، ومنها ما هو عملى كالتلغراف الهوائى أو اللاسلكى الذى يعلم المرء به بعض ما يقع ما فى أقاصى البلاد وأجواز البحار التى بينه وبينها ألوف من الأميال ، ومنها ما قد يصل إلى حد العلم من

الادراكات النفسية الخفية كالفراسة والالهام ـ وأكثر هذا النوع من الانكشاف لوائح تلوح للنفس لا تجزم بها إلا بعد وقوعها ـ فما يصل منها إلى حد العلم الذى يجزم به صاحبه لاستكمال شروطه يشبه ماينفرد بادراكه بعض الممتازين بقوة الحاسة كزرقاء اليمامة التى كانت ترى على بعد عظيم مالا يراه غيرها ، أو بقوة بعض المدارك العقلية كالعلماء الذين أشرنا إليهم آنفاً ، وأظهر شروط هذا النوع من الادراك قوة الاستعداد الفطرية فى النفس لذلك وتوجه النفس إلى المدرك توجهاً قوياً لا يعارضه اشتغال قوى بغيرها من المدركات . وكثيراً ما يقع هذا فى حال مرض عصبى أو انفعال نفسى قوى يحصر همّ النفس كله فيه . وقد تقدم فى تفسير (٩ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) من هذه السورة فى هذا الجزء كلام نفيس فى هذه الادراكات الخفية الخاصة ، ومن الناس من يعدها من خوارق العادات لخفاء أسبابها عنه ، ويرده أنها مما يكثر ويتكرر حتى صار معتاداً من أهله الكثيرين المختلفين فى الملل والنحل والأخلاق والآداب ، وما كان كذلك لا يكون من الخوارق كما قال محيي الدين بن العربى ، ولكنا مع هذا نقول إن بعضه يصح أن يسمى كرامة كما يعلم من تفسيرنا للآية التاسعة من هذه السورة

فان قيل قد علمنا أن الرسالة الالهية لا تتوقف على إقدار الرسول على التصرف فى المخلوقات من غير طريق الأسباب التى سخرها الله للناس لأن موضوعها علمى تعليمى فهى عبارة عن تبليغ ماعلمه الله للرسول بوحيه إليه وليس من موضوعها تغيير شىء من خلق ، ولذلك لم يعط الله تعالى أحداً من رسله قدرة على هداية أحد بالفعل. قال تعالى لخاتم رسله (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء ـ وقال له ـ إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) ولو كان لهم شىء من التصرف فى الخلق لجعله نوح نبى الله فى هداية ولده ، وإبراهيم خليل الله فى هداية أبيه آزر ، ولكن علم الغيب من موضوع الرسالة فان أصل موضوعها رؤية الملائكة والتلقى عنهم وذلك من عالم الغيب الذى أمرنا بالايمان به اتباعا للرسول (ص) الذى رأى بعينيه وسمع بأذنيه ووعى بقلبه ، وقد أثبت تعالى علم الغيب المتعلق بالرسالة للرسل عليهم السلام فقال فى آخر سورة الجن (٧٢ : ٢٦ عالم الغيب فلايظهر على غيبه أحدا ٢٧

إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ٢٨ ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شىء عددا) فكيف أمر رسوله أن يتنصل فى هذه الآية من ادعاء علم الغيب ، وأن يستدل على ذلك بعد نفى التصرف بقوله فى أواخر الأعراف(٧ : ١٨٨ قل لا أملك لنفسى نفعاً ولاضراً إلا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء ، إن أنا إلا نذير و بشير لقوم يؤمنون) ؟

نقول (أولا) ان مايظهر الله تعالى عليه الرسل هو من الغيب الاضافى لا الحقيقى المطلق الذى لم يؤت أحداً من خلقه الاستعداد لعلمه ، و (ثانياً) إن اظهاره تعالى إياهم على شىء خاص من هذا الغيب لايجعل ذلك داخلا فى علومهم الكسبية فان الوحى ضرب من العلم الضرورى يجده النبى فى نفسه عند ما يظهره الله تعالى عليه فإذا حبس عنه لم يكن له قدرة ولا سبيل كسبية إليه كما يعلم مما ورد فى فترات الوحى وهو مقتضى الاجماع على أن النبوة غير مكتسبة . نعم قد يكون توجه قلب الرسول إلى الله تعالى عند بعض الحوادث مقدمة لنزول الوحى فى الحكم الذى استشرف له وتوجه إلى الله تعالى ليبينه له كما يرشد إليه قوله تعالى (٢ : ١٤٣ قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها) الخ وكذلك رؤية نبينا (ص) للملك على هيئته التى خلقه الله عليها مرتين ، هى خصوصية لا يعد مثلها من علوم الرسل الكسبية . وأما رؤية الملك متمثلا بصورة بشر أو جسم آخر فهو سبب عام لرؤيته ولكنه لا يتمثل إلا لأمر عظيم ، أو آية لنبى أو صديق

فعلم مما قررناه أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يعطوا علم الغيب بحيث يكون إدراكه من علومهم الكسبية ، كما أنهم لم يعطوا قوة التصرف فى خزائن ملك الله وهى ما لم يمكن البشر من أسبابه فيكون من أعمالهم الكسبية ، ولا أعطاهم إياه أيضاً على سبيل الخصوصية ، كما أظهرهم على بعض الغيب الذى هو موضوع الرسالة . ونفى ادعاء الرسول لكل من الأمرين يتضمن التبرؤ من ادعاء الالهية - كما قيل - أو ادعاء شىء من صفات الإله وهو أولى و يستلزم الأول - لأن كلا منهما خاص بالإله الذى هو على كل شىء قدير و بكل شىء عليم ، وقدرته وعلمه صفتان ذاتيتان

له ، ويتضمن بيان جهل المشركين بحقيقة الإلهية ، وحقيقة الرسالة إذ كانوا يقترحون على الرسول من الأعمال ، مالا يقدر عليه إلا من له التصرف فيما وراء الأسباب ، ومن الأخبار مايكون فى مستقبل الزمان ، مالا يعلمه إلا من كان علم الغيب صفة له كسائر الصفات ، فقد سألوه عن وقت الساعة ، وعن وقت نزول العذاب الدنيوى بهم وعن وقت نصر الله تعالى إياه عليهم ، وغير ذلك من أمور الغيب

وإذا كان الله تعالى لم يؤت الرسل مالم يؤت غيرهم من أسباب التصرف فى المخلوقات ومن علم الغيب وكان كل من التصرف بالقدرة الذاتية وعلم الغيب خاصاً به عز وجل يستحيل أن يشاركه غيره فيه ، فمن أين جاءت دعوى التصرف فى الكون وعلم الغيب لمن هم دون الرسل منزلة وكرامة عند الله تعالى من المشايخ المعروفين وغير المعروفين حتى صاروا يدعون من دون الله تعالى لما عز نيله بالأسباب والسنن الإلهية «والدعاء هو العبادة» كما صح عن النبى عليه الصلاة والسلام ؟ وقد قال المفسرون : إن نفى النبى (ص) لهذين عن نفسه هو عبارة عن نفى ادعاء الإلهية و بيان لكون مااقترحوه عليه مما لايقدر عليه غير الله تعالى ، فضلال المشركين فى فهم الرسالة وجعلهم إياها شعبة من الربوبية لايزال منتشراً فى أذهان الناس ، حتى بعض المؤمنين باسم القرآن المتبركين بجلد مصحفه وورقه و بالتغنى به فى المآتم وغيرها ، الجاهلين بما أنزل لبيانه من توحيد الله تعالى وشؤون ربوبيته وألوهيته ومن حقيقة الرسالة ووظيفة الرسل ومن معنى الجزاء على العقائد والأعمال ــ دع مادون هذه الأصول الثلاثة من أمور الدين ــ إذ نرى بعض هؤلاء المعدودين فى عرفهم وعرف الناس من أتباع القرآن يدعون التصرف فى خزائن الله وعلم الغيب لمن دون الرسل كما قلنا آنفاً .

ومن مباحث البلاغة فى قوله (ولا أقول لكم إنى ملك) أنه أعاد فيه « لا أقول لكم » ولم يعدها فى نفى علم الغيب ، ونكتة ذلك أن نفى علم الغيب ونفى التصرف فى خزائن الله يؤلفان التبرؤ من دعوى واحدة هى دعوى الصفات الخاصة بالله تعالى ، وأما نفى ادعاء الملكية فهو شىء آخر فأعيد العامل لإفادة ذلك كأنه قال : إننى لا أدعى صفات الإله حتى تطلبوا منى مالا يقدر عليه أو مالا يعلمه إلا الله ولا أدعى أنى ملك وهو دون ماقبله حتى تطلبوا منى ماجعله الله فى قدرة الملائكة ولم يجعله من مقدور البشر بل ادعيت

أنى عبد الله ورسوله و إنما وظيفة العبد الطاعة ، ووظيفة الرسول التبليغ ، وعبر عن هذا بقوله ﴿ إن أتبع إلا مايوحى إلى ﴾ أى ما أفعل من حيث أنا عبد رسول إلا اتباع مايوحيه إلى من أرسلنى من تبليغ دينه بالتبشير والإنذار والعمل به كما بينت لكم آنفاً ـ أى فى الآيتين اللتين قبل هذه الآية .

ثم قال عز وجل ﴿ قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون؟ ﴾ أى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين : هل يستوى أعمى البصيرة الضال عن الصراط المستقيم الذى دعوتكم إليه فلا يميز بين التوحيد والشرك ، ولا بين صفات الله وصفات الخلق ، المقلد فى ضلاله وجهالاته ، لمن لا علم عنده ولا عقل من آبائه وأجداده وذو البصيرة المهتدى إليه ، المستقيم فى سيره عليه ، على بينة و برهان ، يجعل ما يرى القلب أوضح مما ترى العينان؟ الاستفهام إنكارى أى لا يستويان كما أن أعمى العينين و بصيرهما لا يستويان ، بل الفرق بين الأولين أقوى وأظهر ، فكأين من أعمى العينين بصير القلب كان من أعلم العلماء وأهدى الفضلاء ، وكأين من بصير العينين أعمى القلب هو أضل من الأنعام ، ولذلك قال مقرعاً لهم (أفلا تتفكرون) أى فى ذلك فتميزوا بين ضلالة الشرك وهداية الإسلام وتفرقوا بين صفات الرب الإله وصفات الإنسان وتعقلوا حجة الرسالة مما فى هذا القرآن من أنواع الهداية والعرفان ، وأخبار الغيب التى لم يؤتها إنس ولا جان ، على ما فيه من بلاغة البيان ، والأسلوب البديع الذى لم يعهدوه قبل الآن ، فتى كان فى قدرة مثلى شيء من ذلك ، ولقد لبثت فيكم عمرا من قبله يزيد على الأربعين سنة ، عاطلا من هذه البلاغة وهذه المعرفة .

هذه الآية حجة من حجج الله تعالى للمستقلين فى هداية الدين ، على المقلدين فيه لآبائهم ومشايخهم الجاهلين .

ومن مباحث استنباط المذاهب فى الآية أن المعتزلة استدلت على تفضيل الملائكة على الأنبياء والرسل وناقشهم جمهور الأشاعرة فى ذلك لمخالفته لمذهبهم ، وقد قرر الطوفى المسألة فى تفسيره «الاشارات الإلهية ، إلى المباحث الأصولية » عند قوله (ولا أقول لكم إنى ملك) بقوله : يحتج به من يرى الملائكة أفضل من الأنبياء وقد سبق ذلك ، وتقريره ههنا أن الكفار كانوا يعتقدون أن الملك أفضل

من النبي ولذلك طلبوا رؤية الملائكة وأن يرسل إليهم ملك ، ثم ان النبي (ص) أقرهم على هذا الاعتقاد وقال : أنا لا أدعى أنى ملك كما يعتقدون فى الملك ، بل أنا بشر أتبع مايوحى إلى ، وحينئذ يقال : النبي عليه السلام أقرهم على اعتقاد تفضيل الملك وكل ما أقر النبي عليه السلام عليه فهو حق ، وللخصم منع الأولى . اه كلام الطوفى ومراده بمنع الأولى من المقدمة الأولى من القياس التى يسمونها الصغرى وهى أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرهم على التفضيل .

وقرر الزمخشرى ذلك فى ضمن تفسير الآية فقال : أى لا أدعى مايستبعد فى العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله وهى قسمه بين الخلق وأرزاقه وعلم الغيب وأنى من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله تعالى وأفضله وأقرب منزلة منه أى لم أدع إلهية ولا ملكية لأنه ليس بعد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعدوا دعواى وتستنكروها و إنما أدعى ما كان مثله لكثير من البشر وهو النبوة اه

وقال أحمد بن المنير فى تعقبه له : وهو ينبنى على القاعدة المتقدمة فى تفضيل الملائكة على الأنبياء ولعمرى إن ظاهر هذه الآية يؤيده فلذلك انتهز الفرصة فى الاستدلال بها ، ثم ذكر أن لمخالفه أن يجعلها رداً على إنكارهم الشئون البشرية على الرسول كأكل الطعام والمشي فى الأسواق ، أن يقال : إنه لم يدع الملكية حتى يستنكر منه ذلك ، وهذه التفرقة بين الرسول والملك لا تستلزم تفضيلا ، وقد أراد ابن المنير بالقاعدة المتقدمة له ماذكره فى تفسير (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) وقد قررنا ملخص ماذكره الزمخشرى فيها وما رد به عليه ابن المنير فى تفسيرها وهى فى أواخر سورة النساء من أوائل الجزء السادس .

وقال الرازى فى ذلك . قال الجبائى : الآية دالة على أن الملك أفضل من الأنبياء لأن معنى الكلام لا أدعى منزلة فوق منزلتى ولولا أن الملك أفضل لم يتم ذلك . قال القاضى : إن كان الغرض بما نفى طريقة التواضع فالأقرب أن يدل ذلك على أن الملك أفضل ، و إن كان المراد نفى قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل اه .

واختار أبو السعود وتبعه الآلوسى ماذهب إليه ابن المنير . من كون نفى دعوى

الملكية للرد على استنكارهم أكل الطعام والمشى فى الأسواق ، وتكليفهم إياه نحو الرقى فى السماء وكون هذا لا يقتضى التفضيل فيما هو محل النزاع. قال الآلوسى : وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضى زكريا من أن هذا القول منه (ص) من باب التواضع و إظهار العبودية نظير قوله (ص) « لا تفضلونى على ابن متى » فى رأى بل هو ليس بشىء كما لا يخفى وقيل : إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين ، وهو من ضيق العطن اه .

وما نقله الآلوسى عن القاضى زكريا لا بد أن يكون غير ما نقله الرازى عن القاضى و إذا أطلق القاضى عند متكلمى الأشاعرة كالرازى ينصرف إلى أبى بكر الباقلانى ، والقاضى زكريا عند المتأخرين كالآلوسى هو زكريا الأنصارى ، وقد علمت أن القاضى الذى ذكره الرازى جعل إرادة التواضع بنفى الملكية مقتضياً تفضيل الملك على الرسول ، وما نقله الآلوسى عن القاضى زكريا ضده .

وقد ذكروا فى هذا المقام الفرق بين الانتقال هنا من نفى دعوى الإلهية إلى نفى دعوى الملكية والانتقال فى آية سورة النساء من عدم استنكاف المسيح من العبودية لله إلى نفى استنكاف الملائكة عنها على طريقة الترقى وقد بين المحققون أن كلا من الانتقالين وقع فى موقعه الذى اقتضته البلاغة فان مقام الاستنكاف يقتضى أن يكون المتأخر فيه هو الأعلى لئلا يكون ذكره لغواً ومقام نفى الادعاء يقتضى العكس لأن من لا يتجرأ على دعوى الالهية قد يتجرأ على مادونها ولا عكس أى أن من لا يتسامى إلى دعوى الملكية لا يتسامى إلى مافوقها من دعوى الالهية بالأولى هذا صفوة ماقالوه فى هذه المسألة .

والحق أن ظواهر القرآن الواردة فى الملائكة والرسل تدل على أن الملائكة أفضل من البشر ولعله لولا ذلك لما قال تعالى فى بنى آدم (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) بل لقال على جميع من خلقنا ، ومقتضى ذلك أن خواص الملائكة كالمقربين أفضل من خواص الرسل ولا يتحتم أن يقتضي كون عوام الملائكة أفضل من خواص البشر كالرسل وقد ينافيه كون بعض الملائكة مسخرين لمصالح البشر ولكن ليس فى المسألة نص قاطع فى المعنى الذى جعلوه محل الخلاف كما قلنا فى تفسير آية النساء المشار

إليها هنا . و إن نفى هنا وارد فى بيان تحقيق معنى الرسالة ووظيفة الرسول ، وكونها لاتستلزم أن يقدر على مالايقدر عليه إلا الله أو أن يعلم بكسبه ما لايعلمه إلا الله ، ولا تستلزم أن يكون من الملائكة يقدر على ما يقدرون ويعلم ما يعلمون ، والأشاعرة لاينكرون تفضيل الملائكة من هذه الجهة و إنما يفضلون الأنبياء عليهم بكثرة الثواب فى الآخرة لما احتملوه من المشقة فى سبيل الله .. والأولى أن يفوض هذا الأمر إلى الله تعالى ولا يجعل محل القيل والقال إذ لا فائدة لنا فى ذلك ، ولا علم لنا بما يترتب على أعمال الملائكة من الجزاء عند الله تعالى .

واستنبطوا من الآية أيضاً أصلين من أصول الفقه وقواعد الشرع . قال الرازى فى بيانهما : قوله (إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ) ظاهره يدل على أنه لا يعمل إلا بالوحى وهو يدل على حكمين :

(الحكم الأول) أن هذا النص يدل على أنه (ص) لم يكن يحكم من تلقاء نفسه فى شىء من الأحكام وأنه ما كان يجتهد ، بل جميع أحكامه صادرة عن الوحى . و يتأكد هذا بقوله (وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحى يوحى)

(الحكم الثانى) أن نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص أنه عليه السلام ما كان يعمل إلابالوحى النازل عليه فوجب أن لايجوز لأحد من أمته أن يعملوا إلابالوحى النازل عليه لقوله تعالى (فاتبعوه) وذلك ينفى جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله (قل هل يستوى الأعمى والبصير) وذلك لأن العمل بغير الوحى يجرى مجرى عمل الأعمى ، والعمل بالوحى يجرى مجرى عمل البصير ، ثم قال (أفلا تتفكرون) والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين وأن لا يكون غافلا عن معرفته . والله أعلم اه كلامه

أقر الرازى هنا هاتين المسألتين وأيدها أشد التأييد ولم يحام عن القياس وهو الركن الذى بنى عليه جل فقه أصحابه الشافعية والجمهور حتى كأنه من غلاة الظاهرية ، وقد حررنا هذه المسألة فى هذا الجزء من التفسير (السابع) عند الكلام على قوله تعالى (٥:١٠٤ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) بعد كلام فى ذلك فى الجزء السادس عند تفسير (٥:٣ اليوم أكملت لكم دينكم) ونقول هنا

رداً على المسألتين أن الآية لا تدل على أن النبي (ص) لم يكن يجتهد في الأحكام وأن جميع أحكامه تجب أن تكون بالنص ، فإن هذه الآية مكية نزلت في أوائل الإسلام حيث لا حكومة للاسلام ولا أحكام ، وحيث الدعوة الإسلامية قاصرة على أصول الدين وكلياته وهي التوحيد والرسالة والبعث والجزاء ، والترغيب في الفضائل والعمل الصالح ، والتنفير عن الرذائل وعمل السوء ، ولا حاجة إلى الاجتهاد في شيء من ذلك ويقول مثبتو الاجتهاد له (ص) أن الله تعالى أذن له به عند الحاجة إليه ، واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى (٤: ١٠٥ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) أي بما أراكه فيه نصا أو دلالة واجتهاداً ، و بينا في تفسيرها أن المانعين يستدلون بها أيضاً وأنها ليست نصا في المنع ولا الإثبات (راجع ص ٣٩٥ ج ٥ من التفسير) و بينا هنالك أن آية النجم خاصة بالقرآن ، إذ لم يقل أحد أن النبي (ص) لا ينطق إلا بالوحي ، بل ثبت أن الوحي كان ينقطع عنه أياماً كثيرة ، وقد حكم (ص) في أسرى بدر باجتهاده وعاتبه الله تعالى على ذلك ولم يقره عليه . والقائلون بالمنع لا يحصرون الوحي في القرآن . وإذا كان حكمه (ص) بالاجتهاد فيما لا نصّ فيه من الوحي مبنيا على إذن الله تعالى له بالاجتهاد يكون متبعاً فيه لما أوحى إليه

وكذلك يقال في القياس : إذا ثبت الإذن به في كتاب الله تعالى أو على لسان رسوله (ص) يكون الحكم به اتباعاً للوحي ، وثبوته في السنة يرجع إلى القرآن ، إذ أمر باتباع الرسول وشهد له بأنه لا يتبع إلا ما يوحى إليه ، وقد بينا أن القياس المنصوص على علته في الكتاب أو السنة وما قطع فيه بنفي الفارق هو القياس الصحيح الذي لا وجه للخلاف فيه — ومن العلماء من لا يسميه قياساً — وأن قياس الشبه ونحوه من الأقيسة البعيدة عن النصوص لا دليل عليه ولا حجة فيه ، وراجع تفصيل القول في ذلك في تفسير الآية الثالثة والآية الرابعة بعد المائة من سورة المائدة

﴿وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون﴾ أمر الله تعالى رسوله بهذا الإنذار الخاص بعد أمره بتبليغ الناس حقيقة رسالته وكونها لا تستلزم أن يكون له من التصرف والعلم ما لا يكون إلا لله تعالى ولا أن يكون ملكا من الملائكة ، والمناسبة بينهما أن الموصوفين بما ذكر في هذه الآية

أجدر من غيرهم بفهم حقيقة الرسالة والانتفاع بنذر الرسول فهى كقوله (إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه) وقوله (إنما تنذر من اتبع الذكر وخشى الرحمن بالغيب) أى وأنذر بما يوحى إليك جماعة المؤمنين بك الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أى يخافون شدة وطأة الحشر، والقدوم على الله عز وجل، ومافيه من شدة الحساب، ومايتبعه من الجزاء على الأعمال، فى يوم (لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) (يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله) وكل يأتيه فيه فرداً ليس له من دونه ولى ينصره، ولا شفيع يدفع عنه، إذ أمر النجاة متوقف على مرضاته عز وجل، فإن هؤلاء هم الذين يرجى أن يتقوا الله تعالى اهتداء بإنذارك ويتحروا مايؤدى إلى مرضاته، لايصدهم عن تقواه الاتكال على الأولياء ولا الاعتماد على الشفعاء، لصحة توحيدهم، وعلمهم أن الشفاعة لله جميعاً (ما من شفيع إلا من بعد إذنه) (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) وأن نجاتهم وسعادتهم إنما تكون بإيمانهم وأعمالهم، وتزكيتهم لأنفسهم، لا بانتفاعهم بصلاح غيرهم، أو اعتمادهم على شفاعة الشفعاء لهم، كالمشركين وغيرهم من الكافرين الذين جهلوا أن مدار سعادة الدنيا والآخرة على تزكى النفس وطهارتها بالإيمان الصحيح والأخلاق الكريمة، وما يلزمه من الأعمال الصالحة، التى يترتب عليها رضاء الله عنها لا على أمر خارج عن النفس لا تأثير له فيها.

هذا مايتبادر إلى الفهم من معنى الآية مؤيداً بآيات كثيرة أخرى بل بجملة الدين وكلياته التى أشرنا إليها آنفاً. وبنحوه فسرها الحافظ ابن كثير فى تفسيره المأثور وهاك نص عبارته : أى وانذر بالقرآن يامحمد الذين هم من خشية ربهم مشفقون، الذين يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب، الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أى يوم القيامة ليس لهم أى يومئذ من دونه ولى ولا شفيع أى لا قريب لهم ولا شفيع فيهم من عذابه إن أراده بهم، لعلهم يتقون، أى أنذر هذا اليوم الذى لا حاكم فيه إلا الله عز وجل لعلهم يتقون فيعملون فى هذه الدار عملا ينجيهم الله به يوم القيامة من عذابه، ويضاعف لهم به الجزيل من ثوابه. اه

فالآية قد نزلت فى إنذار المؤمنين الذين يخافون الله ويرجونه، وقد روى

أحمد وابن جرير وابن أبى حاتم والطبرانى وأبو الشيخ وغيرهم عن عبدالله بن مسعود أنها نزلت هى وما بعدها فى صهيب وعمار و بلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين السابقين الأولين وسيأتى بيان ذلك ، ولما كانت نافية للشفاعة عنهم لجأ بعض مفسرى الخلف إلى تأويلها ، وذهب بعضهم أنها لاتحتاج إلى تأويل «لأن شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين إنما تكون بإذن الله لقوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه) فلما كانت تلك الشفاعة بإذن الله كانت فى الحقيقة من الله تعالى» قاله الرازى فى وجه نزول الآية فى المؤمنين ، وذكر فيها وجهين آخرين أحدهما أنها نزلت فى الكفار وثانيهما أنها عامة . ومن المعلوم أن كل مايتعلق بالكفار فى هذه السورة فالمراد به مشركو مكة وما حولها و إنما يدخل فيه غيرهم بدلائل العموم ، وكان أولئك المشركون ينكرون الحشر و يثبتون الشفاعة عند الله لآلهتهم وأوليائهم الذين اتخذوا لهم التماثيل والأصنام ، كإبراهيم و إسماعيل عليهما الصلاة والسلام ، إلا من شذ منهم فقال بالبعث ، ولا أذكر الآن أنه كان فى مكة أحد منهم عند نزول السورة ، ولا يعقل أن تكون الآية نزلت فى إنذار هذا الشاذ النادر

ولكن أبا السعود تنطع فى التأويل فذهب إلى أن الإنذار هنا موجه «إلى من يتوقع منهم التأثر فى الجملة وهم المجوزون منهم للحشر على الوجه الآتى سواء كانوا جازمين بأصله كأهل الكتاب و بعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين فى شفاعة آبائهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كالأولين ، أو فى شفاعة الأصنام كالاخرين أو مترددين فيهما معاً كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم إذا سمعوا بحديث البعث يخافون أن يكون حقاً ، وأما المنكرون للحشر رأساً ، والقائلون به القاطعون بشفاعة آبائهم أو بشفاعة الأصنام ، فهم خارجون ممن أمر بإنذارهم ، وقد قيل هم المفرطون فى الأعمال من المؤمنين ، ولا يساعده سياق النظم الكريم ولا سياقه ، بل فيه مايقضى باستحالة صحته ، كما ستقف عليه » ــ هذه عبارته ــ وقد جعل جملة (ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع) حالا من ضمير (يحشروا) ــ قال ــ « والمعنى أنذر به الذين يخافون أن يحشروا غير منصورين من جهة أنصارهم على زعمهم ، ومن هذا اتضح أن لاسبيل إلى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولى سواه تعالى يخافون

الحشر بدون نصرته ، و إنما الذى يخافونه الحشر بدون نصرته عز وجل »اه.وقد لخص كلامه السيد الإلوسى فى روح المعانى وقال « هو تحليق لم أره لغيره و يصغر لديه مافى التفسير الـكبير ، ولعل ماروى عن ابن عباس والحسن (رض) لم يثبت عنهما فتدبر » اه ومراده بما روى عن الحبر والحسن هو أن الاية نزلت فى المؤمنين:

ونقول قد تدبرنا الـكلام فوجدنا أن هذا الذى سميته تحقيقاً تنطع وتـكلف بعيدعن سياق الاية وسياقها ، ولولا إعجابك بهذا الرجل واعتمادك عليه فى حل تفسيرك لما خفى عن ذهنك المنير تـكلفه هذا الذى خالف فيه المأثور المتبادر من النظم الـكريم الموافق للحال الذى نزلت فيه السورة . فجعل الإنذار موجهاً إلى من لا يكاد يوجد أحد منهم فى مكة من أهل الـكتاب وشذاذ المشركين . ولا حاجة فى حال توجيه الانذار إلى المؤمنين إلى تخصيصه بالمفرطين منهم ، ولم يكن فى المؤمنين يومئذ مفرط ولا مقصر ، بل كلهم سابق بالخيرات مشمر ، فهم السابقون الأولون الذين شهد الله تعالى لهم ، وأثبت فى كتابه رضاه عنهم، والمأثور أن هؤلاء الذين أمر (ص) بإنذارهم هم الذين نهى عن طردهم بقوله عز وجل

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ﴾ روى أحمد وابن جرير وابن أبى حاتم والطبرانى وغيرهم عن عبد الله بن مسعود قال: مر الملأ من قريش عن النبى (ص) وعنده صهيب وعمار وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد أرضيت بهؤلاء من قومك ؟ أهؤلاء منَّ الله عليهم من بيننا ؟ أنحن نكون تبعاً لهؤلاء ؟ اطردهم عنك فلعلك إن طردتهم إن نتبعك: فأنزل فيهم القرآن (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ــ إلى قوله ــ أليس الله بأعلم بالشاكرين) وقيل إلى قوله (سبيل المجرمين) وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال: مشى عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة وقرظة بن عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل فى أشراف الـكفار من بنى عبد مناف إلى أبى طالب فقالوا له: لو ان ابن أخيك طرد عنا هؤلاء الأعبد فإنهم عبيدنا وعسفاؤنا [1] كان أعظم له فى صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتباعنا إياه وتصديقه . فذكر ذلك أبو طالب للنبى (ص) فقال عمر بن الخطاب :

(١) الأعبد جمع عبد والعسفاء جمع عسيف وهو الأجير

لو فعلت يارسول الله حتى ننظر مايريدون بقولهم ، وما يصيرون إليه من أمرهم ، فأنزل الله (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم – إلى قوله – أليس الله بأعلم بالشاكرين) قال وكانوا بلالا وعمار بن ياسر وسالما مولى أبي حذيفة وصبيحا مولى أسيد ومن الحلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحنظلي وعمرو بن عبد عمرو ذو الشمالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباههم . ونزلت في أئمة الكفر من قريش والموالي والحلفاء (وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا)الآية – فلما نزلت أقبل عمر بن الخطاب فاعتذر فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الاية . هذا أقوي ماأورد السيوطي في الدر المنثور ، واختصر الروايتين في لباب النقول ،ولا ينافي هذا نزول السورة دفعةواحدة وكون هذه الايات ليست مما استثناه بعضهم و بيناه في الكلام عليها قبل الشروع في تفسيرها ،لأن قولهم إن كذا نزل في كذا يصدق بنزوله وحده و بنزوله في ضمن سورة كاملة أو سياق من سورة لكن ظاهر مازاده عكرمة من نزول (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا)في عمر يدل على أن نزولها كان بعد اعتذاره و إن اعتذاره كان بعد نزول ماقبلها. و يعارض هذا الظاهر ماورد في نزولها دفعة واحدة وكون هذه الاية ليست مما استثني وهو أثبت من هذه الرواية وما ورد في سبب نزول الاية أيضاً وسيأتي قريباً وحينئذ يقال إما أن الزيادة غير مقبولة ،و إما أن ظاهر العبارة غير مراد، و إنما لم ترد الرواية من أصلها مع أن في سندها من المقال مافيه (1) لأن نزول الآيات الأولى في ضعفاء الصحابة هو الواقع الذي لامنحدرة عنه والروايات فيه مبينة للواقع يؤيد فيه بعضها بعضا فلا يضر في مثله ضعف الراوي ببدعة أو بتدليس أو تحديث بعد اختلاط أو نحو ذلك من العلل التي في رجال هذه الرواية

أما كون هذا هو الواقع فمعلوم من السيرة النبوية ومن سنة الله تعالى في خلقه

---

(1) قال ابن جرير حدثنا القاسم حدثنا الحسين عن حجاج عن ابن جريج عن عكرمة وذكره . فرأس هذا السند عكرمة فيه مقال من حيث البدعة والرأي وابن جريج كان على فضله مدلسا وقد عنعن هنا وممن روى عنه من الضعفاء حجاج بن روح وحجاج بن فروخ ومن الثقات حجاج بن محمد المصيصي الأعور ولكنه خلط أخيراً

المبينة فى آيات كثيرة من كتابه وهو أن أول أتباع خاتم الرسل (ص) كأتباع من تقدمه من إخوانه الرسل (ص) أكثرهم من الضعفاء الفقراء وإن أعداءه كأعدائهم هم المترفون من الأكابر والرؤساء، وإن هؤلاء الأعداء المستكبرين عن الإيمان كانوا يحتقرون السابقين إلى الإيمان ويذمونهم ويعدون أنفسهم معذورين أو محقين بعدم رضائهم لأنفسهم بمساواتهم، وتارة يقترحون على الرسل طردهم وابعادهم، قال الله تعالى فى سورة سبأ (٣٤ : ٣٤ وما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون ٣٥ وقالوا نحن أكثر أموالا وأولاداً وما نحن بمعذبين) وقال تعالى فى سورة هود حاكيا قول الملأ أى الأشراف من قوم نوح عليه السلام له (١١: ٢٧ وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادى الرأى) وقوله لهم (٢٨ وما أنا بطارد الذين آمنوا أنهم ملاقوا ربهم — إلى قوله — أفلا تذكرون) وقد حكى الله عن كفار قريش أنهم قالوا فى هؤلاء الضعفاء السابقين إلى الإسلام (٤٦: ١٠ لو كان خيراً ما سبقونا اليه) وقال فى شأنهم من سورة مريم (١٩ : ٧٢ وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أى الفريقين خير مقاما وأحسن نديا ٧٣ وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا)

ومعنى الآية هنا ولا تطرد أيها الرسول هؤلاء المؤمنين الموحدين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى أى فى أول النهار وآخره أو فى عامة الأوقات لأنه يكنى بطرفى الشيء عن جملته، يقال يفعل كذا صباحا ومساء، إذا كان مداوما عليه، وإذا أريد بالغدو والعشى حقيقتهما فيحتمل أن يراد بالدعاء الصلاة لأنها كانت فى أول الإسلام صلاتين إحداهما فى الصباح والأخرى فى المساء، وروي عن مجاهد أن المراد صلاتا الصبح والعصر، وإلا فالدعاء يشمل الدعاء الحقيقى والصلاة والقرآن المشتملين عليه والغداة والغدوة كالبكرة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، والعشى آخر النهار وقيل من المغرب إلى العشاء وقيل من بعد الزوال. وقرأ ابن عامر (بالغدوة) بضم الغين وفتح الواو ويساعده رسم المصحف لأن الكلمة فيه بالواو كالصلوة والزكوة والباقون بالغداة بفتح الغين وقلب الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها حسب القاعدة واستعملت غدوة بالضم بالتنوين وبغير التنوين كبكرة ومعرفة بالألف واللام كما

نقل سيبويه عن الخليل فإذا نونت قصد بها صباح يوم غير معين وإذا لم تنون قصد بها صباح معين ، ولعل الأكثر في استعمالها أن تكون بغير الألف واللام ، وقد ظن أبو عبيد أن هذا مطرد ، ولم يعلم أن قراءة ابن عامر رواية متواترة يثبت بها تعريف الغدوة في أصح الكلام ، بل ظن أنها خطأ جاء من جهة الرسم فخطأ من قرأ بذلك ، وحسبك في تخطئته هو أن القراءة متواترة وإن لم ينقل الخليل ـ وكذا المبرد ـ تعريفها عن العرب . والمشهور أن منع صرف غدوة وبكرة للعلمية الجنسية وقيل للعلمية الشخصية (١)

وقوله تعالى « يريدون وجهه » حال من ضمير يدعون ، أي يدعون ربهم بالغداة والعشي مريدين بهذا الدعاء وجهه سبحانه وتعالى ، مبتغين مرضاته ، أي يتوجهون به اليه وحده مخلصين له الدين فلا يشركون معه أحداً ولا يرجون من غيره عليه ثوابا . ولا يتوقعون به من أحد مدحا ولا نفعاً ، فهذا التعبير يدل على الاخلاص لله تعالى في العمل وابتغاء مرضاته به وحده وعدم الرياء فيه كما قال تعالى حكاية عن المطعمين الطعام على حبه (إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا) وكما قال في الأتقى الذي ينفق ماله ليتزكى به عند الله تعالى ويكون مقبولا

---

(١) ذهب شيخنا في أعلام الأجناس إلى أن أصلها أسماء أجناس خصص كل منها بفرد معين لسبب عرض فصار علم شخص ، ثم جهل عين ذلك الفرد وصار اللفظ يطلق على كل فرد مثله كاطلاق علم الشخص ، فسمي علما لاعتبار التشخص الفردي في كل استعمال له وقيل علم جنس لأنه يصح إطلاقه على كل فرد من أفراد ذلك الجنس لكن باعتبار التشخص ، سمعت نحو هذا منه في طرابلس الشام وأنه قاله لسائل سأله في تونس عند رحلته الأولى اليها عن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ومثال ذلك لفظ أسامة هو ليس اسما لجنس الأسد كلفظ الليث مثلا ، وليس الآن اسما لأسد معين إذا مات بطل استعمال الاسم بموته إلا إذا أطلق بوضع آخر على أسد آخر معين ، بل يطلق على كل أسد معين إذا خوطب أو حكي عنه عند رؤيته أو نسبة فعل اليه كافتراس حيوان أو إنسان أو لعب أو صراع مما يسخر الناس له الأسود كغيرها من السباع وكذلك غدوة إذا استعملت في أول يوم معين تعد علم جنس فتكون معرفة غير مصروفة يقال : أتيته غدوة فلم أجده ـ والمراد غدوة النهار الذي يتكلم فيه المتكلم أو يحكي عنه إن كان ثم حكاية .

مرضيا لديه (وما لأحــد عنده من نعمة تجزى * إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى * ولسوف يرضى) ولعل أصل ابتغاء الوجه بالعمل هو أن يعمل ليواجه به من عمل لأجله فيعتني باتقانه ما لا يعتني باتقان مايعمل ليرسل إلى من عمل له أو لأنه مطلوب في الجملة من غير أن يلاحظ العامل أن من يعمل له يراه ، فضلا عن كونه هو الذي يعرضه بنفسه على من يريد التقرب اليه به، وذلك أن الأعمال التي تعمل للملوك والأمراء منها مالا يرونه البتة كأن يكون لما لايطلعون عليه من أعمال الخدمة في قصورهم ، ومنها ما يرونه رؤية إجمالية مع كثير من أمثاله ، وما يرونه منها يعرضه عليهم عمالهم وحجابهم ، ومنها ماقد يعرضه العامل بنفسه ويقابل وجه الملك به ، ولاشك أن هذا النوع من العمل هو الذي يعتنى به أكمل الاعتناء ولا يفكر العامل له في وقعه عند الحجاب أو الوزراء أو غيرهم من بطانة الملك أو حاشيته لعلمه بأنه هو الذي سيعرضه عليه ويلقاه به ، فيكون همه محصوراً في جعله مرضيا عنـــده جديراً بقبوله وحسن الجزاء عليه .

ولا يغرنك ماتخيله بعض الصوفية من جعل ابتغاء ثواب الله تعالى منافيا لابتغاء مرضاته أو ابتغاء وجهه فالحق أن لامنافاة وأن الكمال في الجمع بين الأمرين وأن العمل لأجل الذات التي يفسرون بها الوجه مع عدم قصد الرضاء ولا الثواب من النظريات التي لايسهل إثبات إمكانها ولا مشروعيتها ، ولا ينكر ما يعرض لبعض الناس من الأحوال النفسية التي ينحصر تخيلهم فيها ، حتى يظنوا أنها حقيقة ثابتة في نفسها ، وصاحب تلك الحال لايعرف حقيقة الذات ولا يعقل معنى كون العمل لها، نعم إن من الواقع الذى لاينكر أن يقصد العامل بعمله النجاة من عقاب النار ، أو الفوز بنعيم الجنة ، وأن هذا حسن ومحمود شرعا ، ولكنه دون مرتبــة الــكمال الذى هدى اليه القرآن وهو أن يقصد المؤمن بالعمل الصالح تزكية نفسه وتكميلها لتكون أهلا للقاء الله ومحلا لرضانه وثوابه في دار كرامته ، وأعلى الثواب رضوان الله تعالى وكمال العرفان والعلم به المعبر عنه في الأحاديث الشريفة برؤية وجهه الــكريم ، بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل ، وقد قربنا هذا المعنى العالى في باب الفتوى من المنار فيراجع فيه ، ولعلنا نعود اليه في التفسير .

﴿ ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم ﴾ أي ماعليك شيء مامن أمر حساب هؤلاء الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي لاعلى دعائهم ولا على غيره من أعمالهم الدينية ـ كما تدل على ذلك صلة الموصول ـ وإلا فظاهر تأكيد النفي عمومه ، كما أنه ليس عليهم شيء مامن أمر حسابك على أعمالك حتى يمكن أن يترتب على هذا أو ذاك طردك إياهم بإساءتهم فى عملهم أو فى محاسبتك على عملك ، فإن الطرد جزاء وإنما يكون على عمل سيء يستوجبه ولا يثبت إلا بحساب والمؤمنون ليسوا عبيداً للرسل ولا أعمالهم الدينية لهم ، بل هي لله تعالى يريدون بها وجهه لا أوجه الرسل ، وحسابهم عليه تعالى لاعليهم ، وإنما الرسل هداة معلمون ، لاأرباب ولامسيطرون (٨٨ : ٢١ فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر) وإذا لم يكن للرسل حق السيطرة على الناس ومحاسبتهم على أعمالهم الدينية فليس للناس عليهم هذا الحق بالأولى ، والمأثور عن النصارى أن المسيح عليه السلام كان يسمى معلما ، وأن أتباعه فى عهده كانوا يسمون تلاميذ . وأما أتباع نبينا (ص) فقد اختار لهم كلمة الأصحاب الدالة على المساواة تواضعا ، على أن من أصول شريعته الكاملة أنه (ص) مساوٍ فى أحكامها لسائر المؤمنين فيما يجب ويندب ويحل ويحرم ويباح ويكره إلا ماخصه الله تعالى به من الأحكام ، ولم تكن تلك الأحكام الخاصة من قبيل ما يعهد الناس من امتياز الملوك على الرعايا من أمور الأبهة والزينة والعظمة الدنيوية والنعيم ، بل هي أحكام شاقة لا يقوى على القيام بها غيره (ص) كوجوب قيام الليل عليه وكون مايتركه صدقة للأمة لا إرثا لذريته ، وكفالته عدة أزواج من الأرامل أكثرهن مسنات يساوى بينهن وبين عائشة الجميلة الصورة البارعة الذكاء فى كل مايملك من نفسه وذات يده (وحكمة تعددهن قد فصلناها فى تفسير آية تعدد الزوجات من أول سورة النساء ص٣٧٠ج ٤ تفسير ثم زدناها بيانا فى المنار)

وقيل إن المراد هنا الحساب على الرزق والفقر إذا زعم المشركون أن أولئك الضعفاء ما آمنوا به (ص) إلا لأنهم يجدون عنده رزقا وأنهم ليسوا بصادقين فى إيمانهم ، فكأن الله تعالى يقول له ليس عليك من حساب رزقهم ولا عليهم من حساب رزقك شيء وإنما يرزقكم الله جميعا . وحمل الآية على هذا ضعيف وإن نقل

عن ابن زيد ، والأول منقول عن عطاء وعليه الجمهور، وإذا صح أن كبراء المشركين طعنوا في إيمان ضعفاء المسلمين ، فالأقرب أنهم قصدوا بذلك الكيد للتفرقة بينهم وبين الرسول (ص) وصد سائر الضعفاء عنه بأن عاقبتهم الطرد والإبعاد ، كما يصدون الأقوياء والكبراء ، بإثارة الحمية والكبرياء ، فإن كان فيهم من أساء الظن ببعض أولئك السابقين الكرام لاحتقارهم إياهم فإنما كان في أول العهد بإسلامهم، قبل أن كان ما كان من فتنتهم، فقد فتنوهم بأنواع من العذاب ليرجعوا إلى الشرك ، كالجوع والحبس والضرب ، بل كانوا يكوون بعضهم بالنار كما فعلوا بآل ياسر ، أو يضعونهم عراة الأبدان على الرمل المحمى بهجير الصيف كما فعلوا ببلال .

وقوله تعالى ﴿ فتكون من الظالمين ﴾ جواب للنهي عن الطرد، وأما قوله قبله « فتطردهم » فهو جواب لنفي الحساب تنتهي به الجملة الاعتراضية المعللة لعدم جواز الطرد ببناء نفيه على نفي سببه الذي يتوقف جوازه عليه . وجوز الزمخشري وغيره عطف الثاني على الأول، وأوردعليه ايرادات أجيب عنها بسهولة، وجوز بعضهم كون الأول جواب النهي والثاني معطوفا عليه، وأوردوا عليه ما لا يجاب عنه إلا بتكلف . والمعنى على الأول ـ وهو الصحيح ـ لا تطرد هؤلاء فتكون بطردك إياهم من جنس الظالمين ومعدوداً في زمرتهم ، لأن طردهم لا يكون حقاً وعدلا إلا إذا كان جزاء على إساءتهم في الأعمال التي يعملونها لمن له حق حسابهم وجزائهم عليها، ولست أنت بصاحب هذا الحق ، حتى يتأتى أن تجري فيه على صراط العدل ، ذلك بأن عملهم هو عبادة لله تعالى وحده يريدون بها وجهه ، فحسابهم وجزاؤهم عليه وحده ، كما قال نوح عليه السلام (إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون). فوجه الكون من الظالمين أن الطرد لو حصل يكون حكما غير جائز ممن لا يملك الحكم لذاته « إن الحكم إلا لله » والله لم يفوض إليه هذا النوع منه ، ثم إنه جائر في موضوعه، مع كونه غير جائز في صورته وشكله ، إذ هو ظلم للمحكوم عليهم لأنهم أولى الناس بقربه (ص) والاستفادة منه ، وظلم لنفس الحاكم ـ وحاشا أن يقع منه ـ لأنه ينافي مصلحة الدعوة ، فلما كان ظلماً من الجهات الثلاث قال (فتكون من الظالمين) ولم يقل فتظلمهم أو فتكون ظالماً لهم أو فيكونوا من المظلومين .

والآية متممة لبيان وظائف الرسول من الجهة السلبية إذا صرح فيها بأنه (ص) لا يملك حساب المؤمنين ولا جزاءهم بعد أن صرح بأنه لا يملك التصرف فى الكون ولا يعلم الغيب و بأنه ليس ملكا ، وليس العرض منها التشديد فى تنفير النبى (ص) عن طرد المؤمنين لأنه كان رضى بذلك كما زعم بعض المفسرين ، وحاشاه (ص) أن يرضى بذلك أو يميل إليه بعد أن عاتبه ربه على الاعراض والتلهى عن الأعمى (عبد الله بن أم مكتوم) لما جاءه يطلب العلم والهدى منه وهو (ص) متصدّ لدعوة بعض كبراء قريش طامع فى هدايتهم وخاف أن يفوته ذلك بإقباله على ذلك الأعمى الفقير ، كما هو مبين فى أول سورة (عبس وتولى) والمروى أنها نزلت قبل سورة الأنعام ، وقد اغتر من زعم ذلك برواية منكرة باطلة ، وهى ما رواه ابن أبى شيبة وابن ماجه وابن جرير وأبو الشيخ والبيهقى فى الدلائل وغيرهم عن خباب قال : جاء الأقرع بن حابس التميمى وعيينة بن حصن الفزارى فوجدا رسول الله (ص) مع صهيب و بلال وعمار وخباب قاعداً فى ناس من الضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حول النبى (ص) حقروهم فأتوه فخلوا به وقالوا نريد أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلنا فإن وفود العرب تأتيك فنستحى أن ترانا العرب مع هذه الأعبد فإن نحن جئناك فأقمهم عنا فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت . قال «نعم» قالوا اكتب لنا عليك كتابا ، قال فدعا بصحيفة ودعا علياً ليكتب ونحن قعود فى ناحية فنزل جبريل فقال (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) الآية . فرمى رسول الله (ص) الصحيفة ثم دعانا فأتيناه . قال الحافظ ابن كثير بعد إيراده لسنده عند ابن أبى حاتم: ورواه ابن جرير من حديث أسباط به ، وهذا حديث غريب فإن هذه الآية مكية والأقرع بن حابس وعيينة إنما أسلما بعد الهجرة بدهر . اه وأقول أن هذه الرواية باطلة من وجوه منها ما ذكره الحافظ ابن كثير من تأخر إسلام الأقرع وعيينة . وظاهر ما فى الإصابة أن الأقرع بن حابس أسلم قبيل فتح مكة وصرح الحافظ الذهبى بأنه أسلم بعد الفتح و يؤيده ما فى السير . وأما عيينة فقد أسلم سنة خمس ، ولم يعرف الرجلان النبى (ص) قبل إسلامهما ولم يكونا من أشراف مكة بل كانا من جفاة الأعراب ولما أسلما كانا من صنف المؤلفة قلوبهم ، ومنها أنهما ذكرا قدوم الوفود

على النبي (ص) ولم يكن ذلك في مكة بل كان الناس فيها يصدون عنه صدوداً، و إنما كان في أواخر عمره (ص) بعد الهجرة ومنها ما تقدم آنفاً من عدم جواز إجابته (ص) مثل هذا الطلب ولو مع القصد الحسن بعد قوله تعالى له « كلا » في سورة عبس.

وقد استشكل بعض المفسرين قوله تعالى (وما من حسابك عليهم من شيء) بناء على أن تعليل نفي ملك النبي (ص) لطردهم يتم بنفي كونه يملك شيئاً من حسابهم، وأن هذه الزيادة و إن كانت حقاً لا يظهر لها دخل في التعليل. و يجاب على طريقتنا بأن طرد القوي للضعيف أو الكبير للصغير قد يترتب على محاسبة كل منهما للآخر فكم من قوي حاسب ضعيفاً على عمل وجازاه عليه بالطرد وكم من ضعيف حاسب قوياً على حقه وطالبه به أو على حق من حقوق أمته فطرده القوي لمناقشته إياه الحساب ؟ فلما بين ههنا أنه لا حق لأحد الفريقين في حساب الآخر على شيء ما علم أن القوي منهما لا حق له في طرد الضعيف بحال من الأحوال فاذاً لا يكون طرده إياه - إن وقع - إلا ظلماً، وعلى تقدير التسليم يقال إنه لا يستنكر في الكلام المراد به الهداية والإرشاد أن يزاد فيه من الفوائد الاستطرادية ما يناسب المقام، فلما بين تعالى للرسول أنه لم يجعل من حقه على المؤمنين أن يحاسبهم على أعمالهم الدينية و يجازيهم عليها، لأن هذا من حق ربهم و إلههم، لا من حق رسولهم، بين له أيضاً أنه لم يجعل من حق المؤمنين على الرسول أن يحاسبوه على شيء من أعماله الخاصة به ولا العامة كتبليغ الدين و بيانه، ولو شاء لفعل، كما جعل حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لبعض المؤمنين على بعض، سواء في ذلك أعمهم ورعيتهم، فالإمام (السلطان) راع وهو مسئول عن رعيته لأهل الحل والعقد من الأمة أن يحاسبوه كما يحاسب هو من دونه من العمال، وليس لأحد من الناس أن يحاسب الرسول على سياسته أو تبليغه دعوة ربه، ولكن للرسول أن يحاسب الناس على معاملة بعضهم لبعض عند ما يكونون أمة مقيدة في أعمالها الدينية بشريعة ذلك الرسول، ولما نزلت سورة الأنعام لم يكن المسلمون كذلك، والظاهر أن عموم النفي فيها قد خصص بعد الهجرة عند من فهم منه العموم وعندنا أن المراد منه في الأصل خصوص العبادة والإخلاص فيها وهو محكم باق على عمومه، وقال الزمخشري في نكتة ضم الجملة

الثانية إلى الأولى : قد جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما مؤدى واحد وهو المعنى فى قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى إلا الجملتان جميعاً ، كأنه قيل لا تؤاخذ أنت ولاهم بحساب صاحبه اه أى لا يؤاخذ أحد منكما بحساب الآخر ، وقال أبو السعود وذكر قوله (ومامن حسابك عليهم من شيء) مع أن الجواب قد تم بما قبله للمبالغة فى بيان انتفاء كون حسابهم عليه (ص) بنظمه فى سلك ما لاشبهة فيه أصلا وهو انتفاء كون حسابه عليه السلام عليهم على طريق قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) اه ثم زعم أن ما قاله الزمخشرى غير حقيق بجلالة شأن التنزيل وتبعه الآلوسى كعادته ولم يعز الكلام إليه هنا ، ولعل المتأمل يرى أن ما قلناه هو الحقيق بجلال شأن التنزيل لأنه على كونه هو المتبادر من الكلام مبنى على التأسيس ، و بقائه محكما لم يطرأ عليه نسخ ولا تخصيص ، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

قال الآلوسى : وتقديم خطابه (ص) فى الموضعين قيل للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام و إلا كان الظاهر : وما عليهم من حسابك من شيء : بتقديم على ومجرورها كما فى الأول وقيل إن تقديم عليك فى الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفى على اختصاص حسابهم به (ص) إذ هو الداعى إلى تصديه عليه الصلاة والسلام لحسابهم اه والصواب أن التقديم فى الموضعين جاء على الأصل العام فى اللغة وهو تقديم الأهم بحسب سياق الكلام ، والأهم فى الأول النفى وفى الثانى المنفى ، أعنى الأهم فى كل موضع ما يتعلق به (ص) لأنه تعليل لانتفاء عمل له (وهو الطرد) مترتب على ذلك النفى ، ولو كان الثانى تعليلا لعمل لهم لقال : وما عليهم من حسابك من شيء فيطردوك ، وما شرحناه فى تفسير الجملتين يغنى عن التفصيل فى بيان هذا المعنى

والآية تدل على نفى الرياسة الدينية المعهودة فى الملل الأخرى وهى سيطرة رؤساء الدين على أهل دينهم فى عقائدهم وعباداتهم ومحاسبتهم عليها ، وعقاب من يرون عقابه منهم حتى بالطرد من الدين والحرمان من حقوقه ، و يجب فى بعض تلك الملل أن يعترف كل مكلف من ذكر وأنثى للرئيس الدينى بأعماله النفسية والبدنية وللرئيس أن يغفر له ما يعترف به من المعاصى ، و يعتقدون أن مغفرة الله تعالى تتبع مغفرته

وإذا كان الله تعالى لم يجعل للرسول الذى أوجب طاعته حق محاسبة الناس على أعمالهم الدينية ونياتهم فيها ولا حق طردهم من حضرته ـ دع حق طردهم من الدين ـ فكيف يمكن أن يكون لمن دونه من الأمراء أو القضاة أو غيرهم من الرؤساء مثل هذا الحق ؟ ويستنبط من الآية أن لا يجوز لرؤساء المدارس الدينية ولا ينبغى لغيرهم عقاب أحد من طلاب العلم بالحرمان من بعض الدروس فضلا عن طرده من المدرسة، وحرمانه من تلقى الدين والعلم البتة، ولكن قد يجوز ذلك بمقتضى نظام لا لأجل الانتقام . وقد كان من هدى الرسول (ص) تأليف قلوب ضعفاء الايمان حتى بعد قوة الإسلام وإعزازه، بل كان يعامل المنافقين بما يقتضيه ظاهر إسلامهم، عملا بقاعدة بناء الأحكام على الظواهر ، وإن الله هو الذى يتولى السرائر ، فأين هذا من طرد كملة المؤمنين السابقين الأولين ، الذين لم يكن لهم حظ دنيوى من إسلامهم إلا الصبر على البلاء المبين؟

﴿ وكذلك فتنا بعضهم ببعض ﴾ أى ومثل ذلك الفتن ـ أى الابتلاء والاختبار العظيم ، الذى دل عليه النظم الكريم ، بمعونة وقائع الأحوال ، وما كان عند نزول السورة من التفاوت بين المؤمنين والكفار ، فتنا بعضهم ببعض، أى جعلنا بحسب سنتنا فى غرائز البشر وأخلاقهم بعضهم فتنة لبعض تظهر به حقيقة حاله غير مشوبة بشىء من الشوائب التى تلتبس بها فى العادة كما يظهر للصائغ حقيقة الذهب والفضة بفتنهما بالنار أو بعرضها على الفتانة (حجر الصائغ) ﴿ ليقولوا : أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ﴾ أى ليترتب على هذا الفتن أن يقول المفتونون من الأقوياء المستكبرين، فى شأن الضعفاء من المؤمنين، أهؤلاء الصعاليك من العبيد والموالى والفقراء والمساكين من الله عليهم فخصهم بهذه النعمة العظيمة من جملتنا ومجموعنا أو من دوننا؟ المن الأثقال بنعمة عظيمة أو نعم كثيرة، والاستفهام للانكار والتعجيب ، يعنون أنه لا يتأتى ذلك لأنهم هم المفضلون عند الله تعالى بما أعطاهم من الغنى والثروة ، والجاه والقوة ، فلو كان هذا الدين خيراً لمنحهم إياه دون هؤلاء الضعفاء ، قياساً على ما أعطاهم قبله من الجاه والثراء ، ومن شواهد هذا القياس ما حكاه الله عنهم فى قوله (٤٦ : ١٠ وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه) وقوله (٤٣ : ٣٠ وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) الخ قال المفسرون أى

عظيم بالمال والجاه كالوليد بن المغيرة المخزومي من مكة وهي إحدى القريتين أو عروة ابن مسعود الثقفي من الطائف وهي القرية الأخرى . – وقيل المراد بعظيم مكة أبو جهل – والشواهد على هذا القياس الجلي كثيرة عنهم وعن غيرهم .

وقد رد الله تعالى عليهم بقوله ﴿ أليس الله بأعلم بالشاكرين ؟ ﴾ وهذا الاستفهام للتقرير على أكمل وجه لبنائه على إحاطة علمه تعالى، ووجه الرد أن الحقيق بمن الله وزيادة نعمه إنعامهم الذين يقدرونها قدرها، ويعرفون حق المنعم بها، فيشكرونه له، باستعمالها فيما تتم به حكمته وتنال مرضاته – لا من سبق إنعامه عليهم فكفروا وبطروا ، وعتوا عن أمره واستكبروا ، بل هؤلاء جديرون بأن يسلب منهم، ما كان أنعم به عليهم، وبهذا مضت سنته في عباده ، ولولا ذلك لكانت النعم خالدة تالدة لا تنزع ممن أوتيها، بل تزاد وتضاعف له وإن كفر بها ، وإذاً لما افتقر غني ، ولا ضعف قوي ، ولا ذل عزيز ، ولا ثل عرش أمير ، وهل الحق الواقع إلا خلاف هذا ؟ وهل فتن أولئك الكبراء إلا بالواقع لهم من الغنى والقوة فظنوا لقصر نظرهم ، وغرورهم بحاضرهم ، وجهلهم بسنة الله في أمثالهم ، إنه تعالى ما أعطاهم ذلك إلا تكريماً لذواتهم ، وتفضيلا لهم على غيرهم ، حتى إن أحدهم ليحسب أن هذا حق له على ربه في الدنيا والآخرة ، وإن كان لا يؤمن بالآخرة ، كما بين تعالى ذلك بقوله (٤١ : ٤٩ ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربي إن لي عنده للحسنى) وأنزل في العاصي بن وائل من طغاة قريش (١٩ : ٧٧ أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولدا) أي في الآخرة – الآيات – وقال بعض المغرورين بهذا القياس :

لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقي

وقد كشف الله تعالى هذا الغرور في آيات كثيرة وضرب لأصحابها الأمثال كمثل ذي الجنتين في سورة الكهف ، وزجر أهله وأضدادهم في سورة الفجر ، وفصل لهم الحقيقة في سورة الإسراء ، بقوله (١٧ : ٢٠ كُلاًّ نمد هؤلاء وهؤلاء)

وهذا الرد على المشركين هنا يدل على أنه لا يدوم لهم من النعم ما اغتروا به، ولا يبقى المؤمنون على الضعف الذي صبروا عليه ، بل لا بد أن تنعكس الحال، فيسلب

أولئك الأقوياء ما أعطوا من القوة والمال، وتدول الدولة لهؤلاء الضعفاء من المؤمنين، فيكونوا هم الأئمة الوارثين ، لأن الله تعالى وفقهم للايمان وأودع فى أنفسهم الاستعداد للشكر وهو يوجب المزيد (١٤ : ٩ وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد) وكذلك كان ، وصدق وعد الرحمن ، وظهر إعجاز القرآن ، وما بعد بيان الله تعالى من بيان ، وإننا نرى الناس عن هدايته غافلون ، وبوجوه إعجازه جاهلون ، حتى إن فيمن يسمون المسلمين منهم ، من يفتتن بشبهة أولئك المشركين الداحضة ، فيجعلها حجة ناهضة ، تارة على تفضيل الأغنياء على الفقراء ، وتارة على تفضيل الأمم القوية على الأمم الضعيفة ، جاهلين أن الفضيلة الصحيحة فى شكر النعم باستعمالها فيما يرضى الرب ، لا فى أعيان النعم التى ترى فى اليد . فرُب غنى شاكر ، ورب فقير صابر ، وكم من منعم سلب النعمة بكفرها ، وكم من محروم أوتى النعم بالاستعداد لشكرها ، ثم زيدت بقدر شكره لها ، وكم من قوى أضعفه الله ببغيه ، وكم من ذليل أعزه الله بإيمانه وعدله .

هذا وإن ظاهر حكاية قول المفتونين من المشركين يدل على أن المراد بقوله (فتنا بعضهم ببعض) فتنا كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين – أى اختبرنا به حالهم فى كون تركهم للايمان لم يكن إلا جحوداً ناشئا عن الكبر والعلو فى الأرض لا عن حجة ولا شبهة مما يظهرونه ، ومفهومه أن ضعفاء المؤمنين السابقين لم يفتتنوا بغنى كبراء المشركين وقوتهم ، وقد زعم بعض المفسرين أنهم فتنوا وإن لم تبين الآية كيف كان ذلك إذ لم تحك شيئا عن لسانهم . وقد ورد فى الاختبار العام قوله تعالى فى سورة الفرقان (٢٥ : ٢٠ وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون ؟) أى جعلنا كلا منكم اختباراً للآخر فى اختلاف حاله معه بالغنى والفقر ، أو القوة والضعف ، أو الصحة والمرض ، أو العلم والجهل ، أو غير ذلك – هذا يحتقر هذا ويبغى عليه ، وهذا يحسد هذا ويكيد له . فاصبروا فإنه لا يسلم من هذه الفتن إلا الصابرون . نسأل الله تعالى أن يجعلنا من الصابرين الشاكرين .

(٥٤) وَإِذَا جَاءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٥٥) وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ .

هاتان الآيتان متممتان للسياق فيما قبلهما بالجمع بين الإرشاد السلبي والايجابي للرسول (ص) في سياسته للمؤمنين فبعد أن نهاه به عن طرد المستضعفين منهم من حضرته استمالة لكبراء المتكبرين من قومه وطمعاً في إقبالهم عليه وسماعهم لدعوته وإيمانهم به كما اقترح عليه بعضهم ــ أمره بأن يلقاهم كسائر المؤمنين بالتحية والسلام والتبشير برحمة الله ومغفرته على الوجه المبين في الآية الأولى من هاتين الآيتين . وقد تقدم في سبب نزول (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) من رواية عكرمة أن عمر بن الخطاب كان استحسن إجابة أشراف الكفار إلى اقتراحهم وانه لما نزلت الآيات في ذلك أقبل فاعتزر فنزلت هذه الآية في قبول اعتذاره، وتقدم أن الرواية ضعيفة، وأن هذه الزيادة فيها غير مقبولة، وأن روايات نزول الأنعام دفعة واحدة أقوى منها وهي معارضة لها . والآن رأيت في التفسير الكبير للرازي استشكال هذا باتفاق الناس على نزول هذه السورة دفعة واحدة ، وقد تقدم التحقيق في مسألة نزول السورة دفعة واحدة وفي زيادة رواية عكرمة ، ويعارضه أيضاً ماأخرجه جل رواة التفسير المأثور عن ماهان قال أتى قوم إلى النبي (ص) فقالوا إنا أصبنا ذنوبا عظاماً ، فمارد عليهم شيئا فانصرفوا فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية فدعاهم فقرأ عليهم ، ولكن الرواية من مراسيل ماهان لا يحتج بها وليست صريحة كرواية عكرمة في معارضة نزول السورة دفعة واحدة إذ يجيز أن يكون النبي (ص) تلاها على من سألوه عن ذنوبهم عند نزولها في ضمن السورة ومثل هذا التعبير كثير في كلام رواة التفسير . والظاهر أن الآية نزلت في معاملة جميع المؤمنين لا في عمر وحده كما في رواية عكرمة ولا فيمن سألوه عن ذنوبهم كما في رواية ماهان ــ وإن فرضنا صحة الروايتين ــ ولا فيمن نهى عن طردهم خاصة كما يقول بعض

المفسرين ، بل فى جماعة المؤمنين الذين كان أكثرهم من الفقراء المستضعفين الذين اقترح عليه (ص) طردهم فيدخلون فيها بمعونة السياق دخولا أوليا ، وهذا ماتفهمه عبارتها وما سواه متكلف لتطبيقه على الروايات .

وبعد كتابة ما تقدم والتوجه إلى بيان معنى الآية ومراجعة المصحف الشريف فيها وفيما قبلها كان أول ما تبادر إلى ذهنى أن المراد بالذين يؤمنون بالآيات هناهم الذين كانوا يدخلون فى الإسلام آنا بعد آن ، عن بينة وبرهان، لامن آمنوا وأسلموا من قبل ممن نهى عن طردهم وغيرهم ، ذلك بأن الفعل المضارع « يؤمنون » يفيد وقوع الإيمان فى الحال أو الاستقبال ، ولا يعبر به عمن آمنوا فى الماضى إلا بضرب من التجوز فى الاستعمال – كما يعبر بالماضى عن المستقبل أحيانا لنكتة تقتضى ذلك – كإرادة تصوير ما مضى كأنه واقع الآن ، أو إفادة ما يتلو ذلك الماضى من التجدد والاستمرار ، ولا يظهر شىء من ذلك فى هذه الآية ظهوراً بينا يرجح صرف الفعل عن أصل معناه ، ولكن قد يراد به التعبير عن الشأن فإنه يكثر فى الفعل المضارع إذا كان صلة الموصولين[1] ويرجع الأصل هنا تطبيق السياق على حال الناس فى زمن نزول السورة والجملة الشرطية التى افتتحت بها الآية ، وإننا نبين ذلك بما يظهر به التناسب بين الآيات أتم الظهور :

كان جمهور الناس كافرين إما كفر جحود وعناد ، وإما كفر جهل وتقليد للآباء والأجداد ، وكان يدخل فى الإسلام الأفراد بعد الأفراد، وكان أكثر السابقين من المستضعفين والفقراء ، وكان النبى (ص) يكون تارة مع هؤلاء المؤمنين يعلمهم ويرشدهم ، وتارة يتوجه إلى أولئك الكافرين يدعوهم وينذرهم ، وكان المعاندون من كبرائهم يقترحون عليه الآيات الكونية للتعجيز ، وتارة يحقرون شأنه بوجوده فى عامة أوقاته مع أولئك الفقراء والمساكين ، وقد اقترحوا عليه طردهم من حضرته

---

(١) مثال هذا قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) الآية أى الذين من شأنهم ذلك ، ومنه إذا رأيت الذين يدسون الدسائس ويلقون الفتن بين الناس فأعرض عنهم ، وأمثلة الأولين كثيرة فى كلام المفسرين وشراح الحديث وغيره .

ولعلهم كانوا يريدون بذلك أن ينفضوا من حوله ، وأن يكون منفراً لغيرهم عن الإيمان به ، وكان (ص) حريصا على إيمان أولئك الكبراء لما تقدم بيانه فأرشده ربه جلت حكمته في هذا السياق القولي الأخير من هذه السورة إلى أن يبين لمقترحي الآيات الكونية من الكفار أن حقيقة الرسالة لا تقتضي أن تكون قدرة الرسول وعلمه كقدرة الله تعالى وعلمه ، ولا أن يكون ملكا من الملائكة حتى يقدر على مالا يقدر عليه البشر من الآيات ، وبأن ينذر الذين يخشون ربهم من المؤمنين إنذاراً خاصاً بهم لأنهم هم الذين يرجى أن ينتفعوا بكل إنذار ، وبأن لا يطرد من حضرته منهم أولئك الذين يدعون ربهم بالعشي والابكار ، بباعث النية الصحيحة والاخلاص ويستلزم ذلك أن يستمر على معاملتهم الأولى التي أمره الله تعالى بها في قوله (١٨ : ٢٧ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا) فبعد هذا الارشاد في شأن الكفار المعاندين والمؤمنين السابقين حسن أن يرشد الله رسوله (ص) إلى شيء في شأن الفريق الثالث من الناس وهم الذين يجيئون الرسول آنا بعد آن مؤمنين بآيات الله المثبتة للتوحيد والرسالة فيدخلون في الاسلام مذعنين لأمر الله ورسوله — وهم الذين أراد رؤساء المشركين تنفيرهم وحاولوا صدهم — فأمره أن يبين لهم قبل كل شيء أنهم صاروا في سلام وأمان من الله تعالى لأن الله تعالى كتب على نفسه الرحمة فهو لا يؤاخذهم بما كان قبل الإسلام ، ومن عمل بعده سوءاً بجهالة فما عليه إلا أن يمحو أثره بالتوبة والاصلاح ، قال

﴿ وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم ﴾ السلام والسلامة مصدران من الثلاثي يقال سلم فلان من المرض أو من البلاء سلاما وسلامة ، ومعناها البراءة والعافية ، والسلام والمسالمة مصدران من الرباعي أيضا يقال سالمه أي باراه وتاركه ومنه ترك الحرب . والسلام من أسماء الله تعالى يدل على تنزيهه عن كل مالا يليق به من نقص وعجز وفناء وغير ذلك من عيوب الخلق وضعفهم . واستعمل السلام في المتاركة وفي التحية معرفة ونكرة ، يقال سلام عليكم والسلام عليكم ، وهو بمعنى الدعاء بالسلامة من كل ما يسوء . ويفيد تأمين المسلم عليه من كل أذى يناله من المسلم ،

فهو آية المودة والصفاء ، وثبت في التنزيل أن السلام تحية أهل الجنة يحييهم بها ربهم جل وعلا وملائكته الكرام ويحيي بها بعضهم بعضا ، وهو تحية الاسلام الذى هو دين السلم والمسالمة (ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) واختلفوا فى هذا السلام هنا: أهو تحية أمر الله تعالى رسوله أن يبدأ بهـا الذين يؤمنون بآياته إذا جاؤه إكراما خاصاً بهم مخالفا للأصل العام ، وهو كون القادم هو الذى يلقى السلام ، أم هو تحية منه تعالى أمر رسوله أن يبلغهم إياها عنه ، أم هو إخبار عنه تعالى بسلامتهم وأمنهم من عقابه، فهى عليه ببشارتهم بمغفرتهم ورحمته؟ روى الأول عن عكرمة فهو خاص بمن قال إن الآية نزلت فيهم . والثاني عن الحسن والثالث عن ابن عباس وهو أظهرها، والمراد بالآيات آيات القرآن ، المشتملة على حجج الله وآياته فى الأنفس والآفاق ، وهذه الآية معطوفة على آية النهى (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) الخ والآية التى بينهما معترضة بين فيها ابتلاء كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين ورغبتهم فى طردهم

وقوله تعالى ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ تقدم مثله فى الآية الثانية عشرة من هذه السورة ، وكتابتها إيجابها على ذاته العلية وله أن يوجب على نفسه ماشاء ولا يوجب عليه أحد شيئاً . فالرحمة من شؤون الربوبية الواجبة لها لا عليها ، وأن فى نظام الفطرة البشرية ، وما سخر الله للبشر من أسباب المعيشة المادية ، وما آتاهم من وسائل العلوم الكسبية ، ومن هداية الوحى الوهبية ، لآيات بينات على سعة الرحمة الربانية ، وتربية عباده بها فى حياتهم الجسدية والروحية . بل هى التى وسعت كل شىء ، ولكن كتابتها أمر آخر خص به بعض الخلق ، كما يأتى فى سورة الأعراف وقد بين لنا سبحانه أصلا من أصول الدين ، فى هذه الرحمة المكتوبة للمؤمنين، فقال:

﴿ أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ﴾ الخ - قرأ نافع وابن عامر وعاصم ويعقوب «أنه» بفتح الهمزة وقرأ الباقون «إنه» بكسرها ، فأما قراءة الفتح فعلى البدل من الرحمة أى بدل البعض من الكل إذ ذكر من أنواع الرحمة المكتوبة ماهم أحوج إلى معرفته بنص الوحى وهو حكم من يعمل السوء من المؤمنين وكيف يعامله الله تعالى، وأما سائر أنواعها ، وماهو إحسان غير مكتوب منها ، فيمكن أن يستدل عليهما بالنظر

في الأنفس والآفاق وهو ما أشرنا إليه في تفسير كتابتها . وأما قراءة الكسر فعلى الاستئناف النحوي أو البياني ، كأنه قيل ماهذه الرحمة ؟ أو ماحظنا منها في أعمالنا؟ وهل من مقتضاها أن لا نؤاخذ بذنب ، وأن يغفر لنا كل سوء بلا شرط ولا قيد ؟ فجاء الجواب : أنه ـ أي الحال والشأن ـ من عمل منكم عملا تسوء عاقبته وتأثيره لضرره الذي حرمه الله لأجله حال كونه متلبساً بجهالة دفعته إلى ذلك السوء كغضب شديد حمله على السب أو الضرب ، أو شهوة مغتلمة قادته إلى انتهاك عرض ، ... فالجهالة هنا هي السفه والخفة ، التي تقابلها الروية والحكمة والعفة ، وقيل إنها الجهل الذي يقابله العلم لأن كل من يعمل السوء لابد أن يكون جاهلا ، فإما أن يجهل مافيه من القبح والضرر ، وإما أن يجهل سوء عاقبته وقبح تأثيره في نفسه ، وما يترتب على ذلك من سخط ربه وعقابه ، ذهابا مع الأماني واغتراراً بتأول النصوص . ومن هنا قال الحسن البصري : كل من عمل معصية فهو جاهل

وحاصل المعنى على القراءة الأولى كتب ربكم على نفسه الرحمة الخاصة التي هي المغفرة والرحمة لمن تاب من بعد عمل السوء بجهالة وأصلح عمله ، وعلى الثانية : إن سألتم عن حظكم من هذه الرحمة فالجواب أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة

﴿ ثم تاب من بعده وأصلح ﴾ أي ثم رجع عن ذلك السوء بعد أن عمله شاعراً بقبحه ، نادماً عليه خائفاً من عاقبته ، وأصلح عمله بأن أتبع ذلك العمل السيء التأثير في النفس عملا يضاده ويذهب بأثره من قلبه ، حتى يعود إلى النفس زكاؤها وطهارتها وتصير كما كانت أهلا لنظر الرب وقربه ﴿ فأنه غفور رحيم ﴾ أي فشأنه سبحانه في معاملته أنه واسع المغفرة والرحمة فيغفر له ماتاب عنه ويتغمده برحمته وإحسانه .

وهذه قاعدة من قواعد الدين وأس من أساسه أمر الله تعالى رسوله أن يبلغها لمن يدخلون فيه ليهتدوا بها ، حتى لا يغتروا بمغفرة الله ورحمته فيحملهم الغرور على التفريط في جنب الله والغفلة عن تزكية أنفسهم والمبادرة إلى تطهيرها من إفساد الذنوب لها ، إلى أن تحيط بها خطيئتها ، وقد بينا هذه القاعدة مراراً في تفسير الآيات المقررة لها . تارة بالإيجاز وتارة بالإطناب وتارة بالتوسط بينهما وكان أوسع ما كتبناه فيها تفسير قوله تعالى (٤ : ١٦ إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب

– إلى قوله – أليما) فيراجع فى الجزء الرابع من التفسير من ص ٤٤٠ إلى ٤٥٢ وندع أصحاب المذاهب الكلامية والفقهية من المفسرين يتجادلون فى كون الآية مؤيدة لمذهب المعتزلة أو غير مؤيدة له فإن هذه المجادلات تصرف المشتغلين بها عن الموعظة والحكمة التى أنزلها الله تعالى لبيانهما

وقد فتح همزة «فأنه» في الآية من فتح همزة «انه» من القراء سوى نافع فإنه قرأ بالكسر كباقى القراء . وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية وهى قراءة الأعرج والزهرى وأبى عمرو الدانى

﴿ وكذلك نفصل الآيات ﴾ أى ومثل ذلك التفصيل الواضح وعلى نحوه نفصل الآيات المنزلة فى بيان الحقائق التى يهتدى بها أهل النظر الصحيح والفقه الدقيق لما فيها من العلم والحكمة ، والموعظة والعبرة ، ﴿ ولتستبين سبيل المجرمين ﴾ أى ولأجل أن يظهر بها طريق المجرمين ، فيمتازوا بها عن جماعة المسلمين ، قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمر و يعقوب وحفص عن عاصم ولتستبين بالتاء وسبيل بالرفع أى ولتظهر سبيل المجرمين وتعرف – والسبيل يؤنثه أهل الحجاز ويذكره بنو تميم وجاء التنزيل باللغتين – وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أنه خطاب للنبى (ص) أى ولتتبين أيها الرسول طريق المجرمين فلا يخفى عليك شىء منها ، وقرأ الباقون وليستبين بالياء ورفع سبيل على لغة التذكير ففائدة اختلاف القراءات هنا لفظية وهى تذكير السبيل وتأنيثها ومجىء فعل الاستبانة لازما ومتعديا ، يقال بان الشىء واستبان بمعنى وضح وظهر و يقال استبنت الشىء بمعنى استوضحته وتبينته أى عرفته بينا وأما فائدة الجمع بين الغيبة والخطاب فيها فهى أن تفصيل الآيات هو فى نفسه موضح لسبيل المجرمين وأنه ينبغى للمخاطب بذلك أولا وبالذات ثم لغيره أن يستبينه منها بتأملها وفهمها والاعتبار بها ، فكم من آية بينة فى نفسها يغفل الناس عنها (وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون) والعطف فى قوله تعالى « ولتستبين » قيل إنه عطف على علة محذوفة لقوله « نفصل » لم يقصد تعليله بها بخصوصها و إنما قصد الاشعار بأن له فوائد جمة من جملتها ماذكر ، أى وكذلك نفصل الآيات لما فى تفصيلها من الأحكام والحكم ، و بيان الحجج والمواعظ والعبر ، ولأجل أن تستبين سبيل

المجرمين ، فيكون من عطف الخاص على العام . وقيل إنه علة لفعل مقدر هو عين المذكور ، أى ولأجل أن تستبين سبيل المجرمين نفصل الآيات ، وذلك أنه بين سبيل المؤمنين فعلم منه أن ماخالفه هو سبيل المجرمين . لأن الشيء يعرف بضده . بل بين قبله سبيل المجرمين من الكفار أيضاً . وقال الزمخشرى : ومثل ذلك التفصيل البين نفصل آيات القرآن ونلخصها فى صفة أحوال المجرمين من هو مطبوع على قلبه لا يرجى إسلامه ، ومن يرى فيه أمارة القبول وهو الذى يخاف إذا سمع ذكر القيامة ، ومن دخل فى الإسلام إلا أنه لا يحفظ حدوده ، ولتستوضح سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يجب أن يعامل به فصلنا ذلك التفصيل . اهـ ويسرنى أن هذا القول يؤيد ماقدمته فى بيان أصناف الناس فى زمن نزول السورة وما أرشدت اليه الآيات فى معاملة كل صنف منهم وأن ماقلته خير مما قاله ولله الحمد : وفى الآية من محاسن إيجاز القرآن مالا يخفى.

وسيأتى مثل هـذا التعبير فى قوله تعالى من هذه السورة (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون) وقوله من سورة الأعراف (وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون) ولا أذكر أن فى القرآن غيرها

---

(٥٦) قُلْ إِنِّى نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (٥٧) قُلْ إِنِّى عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّى وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ، مَا عِنْدِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ، إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (٥٨) قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ .

بعد أن أرشد الله تعالى رسوله إلى ماتقدم من سياسة المؤمنين، وتبليغهم ماذكر من أصول حكمة الدين ، عاد إلى تلقينه مايحاج به المشركين ، من بلاغ الوحي وناصع البراهين ، فقال :

﴿ قل إنى نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله ﴾ النهى الزجر عن الشيء بالقول ـ مثل لا تكذب واجتنب قول الزور ـ والكف عنه بالفعل ومنه قوله تعالى (ونهى النفس عن الهوى) والدعاء النداء وطلب إيصال الخير أو دفع الضر من الأعلى وإنما يكون عبادة إذا كان فى أمر وراء الأسباب المسخرة للعباد التى ينالونها بكسبهم لها واجتهادهم فيها وتعاونهم عليها فإن ما نعجز عن نيله بالأسباب المسخرة لنا لا نطلبه إلا من الخالق المسخر للأسباب ـ وقد بينا ذلك مراراً كثيرة ـ فالله تعالى يقول لرسوله هنا قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين يدعون مع الله آلهة أخرى إنى نهيت أن أعبد الذين تدعونهم وتستغيثونهم من دون الله أى غير الله من الملائكة وعباد الله الصالحين بله ما دونهم من الأصنام والأوثان التى لا علم لها ولا عمل وهذا النهى يصدق بنهى الله تعالى إياه عن ذلك فى آيات القرآن الكثيرة وأمره بضده وهو دعاء الله تعالى وحده ، و بنهى العقل والفطرة السليمة فإن النبى (ص) كان قبل البعثة موحداً ، ولم يكن قط مشركا ولأجل هذا قال نهيت بالبناء للمفعول

﴿ قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين ﴾ أى قل لهم لا أتبع أهواءكم فى عبادتهم ولا فى غيرها من أعمالكم التى تتبعون بها الهوى ، ولستم فى شيء منها على بينة ولا هدى ، ولماذا ؟ لأنى إن اتبعتها فقد ضللت ضلالا أخرج به من جنس المهتدين فلا أكون منهم فى شيء فإن هذا الضلال لا يقاس بغيره لأنه هو الضلال البعيد عن صراط الهدى .

﴿ قل إنى على بينة من ربى ﴾ أى قل لهم أيها الرسول أيضا إنى فيما أخالفكم فيه على بينة من ربى هدانى إليها بالوحى والعقل ، والبينة كل ما يتبين به الحق من الحجج والدلائل العقليــة والشواهد والآيات الحسية ومنــه تسمية شهادة الشهود بينــة ، والقرآن بينة مشتملة على أنواع كثيرة من البينات العقلية والكونية فهو على كونه من عند الله تعالى للقطع ـ بعجز الرسول كغيره عن الاتيان بمثله ـ مؤيد بالحجج والبينات المثبتة لما فيه من قواعد العقائد وأصول الهداية ﴿ وكذبتم به ﴾ أى والحال أنكم كذبتم به أى بالقرآن الذى هو بينتى من ربى ، فكيف تكذبون أنتم

بينة البينات ، على أظهر الحقائق وأبين الهدايات ، ثم تطمعون أن اتبعكم على ضلال مبين لا بينة لكم عليه إلا محض التقليد ، وما كان التقليد بينة من البينات ، و إنما هو براءة من الاستدلال ورضاء بجهل الآباء والأجداد ، فالكلام حجة مسكتة مبكتة على ما قبلها من نفى عبادته (ص) للذين يدعونهم من دون الله وقيل إن المعنى وكذبتم بربى أى بآياته أو بدينه و إلا فإن القوم كانوا يؤمنون بأن الله هو ربهم ورب السموات والأرض وما بينهما والقرآن ناطق بذلك ، وفسر بعضهم التكذيب بالرب باتخاذ شريك له ولم يكن اتخاذهم الشركاء تكذيبا بالربوبية إذ لم يكونوا يقولون إن غيره تعالى يخلق معه أو يرزق و إنما كانوا يدعون غيره ليقربهم إليه و يشفع لهم عنده ، وهذا الدعاء عبادة وشرك بالإلهية لا تكذيب بالربوبية .

ولما ذكر بينته وتكذيبهم به قفى عليه برد شبهة تخطر عند ذلك بالبال ومن شأنها أن يقع عنها منهم السؤال وهى أن الله أنذرهم عذابا يحل بهم إذا أصروا على عنادهم وكفرهم ، ووعد بأن ينصر رسوله عليهم ، وقد استعجلوا النبى (ص) ذلك فكان عدم وقوعه شبهة لهم على صدق القرآن ، لجهلهم بسنن الله تعالى فى شؤون الانسان ، فأمر الله تعالى رسوله أن يقول لهم ﴿ ماعندى ماتستعجلون به ﴾ أى ليس عندى ما تطلبون أن يعجل الله لكم من وعيده ، ولم أقل لكم إن الله فوض أمره إلى حتى تطالبونى به وتعدون عدم إيقاعه حجة على تكذيبه ﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ أى ما الحكم فى ذلك وفى غيره من التصرف فى شؤون الأمم إلا لله وحده وله فى ذلك سنن حكيمة ومقادير منتظمة تجرى عليها أفعاله وآجال مسماة تقع فيها فلا يتقدم شىء عن أجله ولا يتأخر (وكل شىء عنده بمقدار * ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى) ﴿ يقص الحق وهو خير الفاصلين ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم « يقص » من القصص وهو ذكر الخبر أو تتبع الأثر ، أى يقص على رسوله القصص الحق فى جميع أخباره ووعده ووعيده أو يتتبع الحق و يصيبه فى أقواله وأفعاله التى يتصرف بها فى عباده ، وقرأه الباقون « يقض » من القضاء وأصله يقضى بالياء فحذفت الياء فى الخط كما حذفت فى اللفظ لالتقاء الساكنين ، ولما كانت المصاحف غير منقوطة كانت الكلمة فى

المصحف الامام هكذا (نقص) فاحتملت القراءتين ، وحذف حرف المد الذى يسقط من اللفظ معهود فى المصحف ومنه (وماتغن الآيات والنذر * سندع الزبانية) ومعناه يقضى في أمركم وغيره القضاء الحق ، أو ينفذ الأمر و يفصله بالحق ، وهو خير الفاصلين فى كل أمر ، لأنه الحكم العدل ، المحيط علمه والنافذ حكمه فى كل شيء . وتقدم تحقيق معنى القضاء فى تفسير الآية الثانية من هذه السورة .

﴿ قل لو أن عندى ما تستعجلون به لقضى الأمر بينى و بينكم ﴾ أى قل أيها الرسول لهؤلاء الذين يستعجلونك بالعذاب كقولهم (٨ : ٣٢ اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم) : « لو أن عندى ما تستعجلون به » بأن كان مما جعله الله فى مكنتى وتصرفى بقدرتى الكسبية أو بجعله آية خاصة بى « لقضى الأمر بينى و بينكم » باهلاكى للظالمين منكم الذين يصدونني عن تبليغ دعوة ربى و يصدون الناس عنى ، فإن الإنسان خلق من عجل و إنما أستعجل أنا باهلاك الظالمين منكم ما وعدنى ربى من نصر المؤمنين المصلحين المظلومين ، وخذلان الكافرين المفسدين الظالمين وهو استعجال للخير ، وأنتم إنما تستعجلون الشر لأنفسكم ، وتقطعون عليها طريق الهداية بإمهال الله لكم ﴿ والله أعلم بالظالمين ﴾ الذين تمكن الظلم من أنفسهم وأحاط بها فلا رجاء برجوعهم عنه إلى الايمان والحق والعدل ، و بمن ألم بهم الظلم أو ألموا به ولكنه لم يمح نور الفطرة من أنفسهم ولم يذهب باستعدادهم للاهتداء إلى الحق الذى أدعوهم إليه . ولما كان سبحانه وتعالى أعلم بالظالمين لم يجعل أمر عقابهم إلىّ فهو عنده لا عندى ولكل من عذاب الدنيا والآخرة أجل مسمى عنده يراه قريبا وترونه بعيداً ، وأيامه تعالى فى عالم التكوين وشؤون الأمم ليست قصيرة كأيامنا بل طويلة (٢٢ : ٢٥ و يستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده و إن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون ٢٦ وكأين من قرية أمليت لها وهى ظالمة ثم أخذتها و إلى المصير) فهو لا يؤخر ما وعد به إلى الأجل المسمى عنده إلا لحكمة (٧ : ٣٣ ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)

هذا ما ظهر لنا فى قضاء الأمر على تقدير كون ما يستعجلون به فى مكنته (ص) وليس المراد به إن كان يهلكهم كلهم كما هلكت الأمم التى كذبت الرسل من قبلهم أى ليس المراد بما يقضى من الأمر هنا عذاب الاستئصال ولا عذاب الآخرة و إن كانوا قد

بالمعنى وقيل بدل كل أو بدل اشتمال منه .

فإن قيل ماحكمة تخصيص هذه الأشياء بالذكر ؟ قلنا إن المعلوم ـ أو ما يتعلق به العلم ـ إما موجود و إما معدوم ، والموجود إما حاضر مشهود ، و إما غائب فى حكم المفقود ، وليس فى الوجود شىء غائب عن الله تعالى ، فعلمه تعالى بالأشياء إما علم غيب وهو علمه بالمعدوم ، و إما علم شهادة وهو علمه بالوجود ، وأما أهل العلم من الخلق فمن الموجودات ماهو حاضر مشهود لديهم ، ومنها ماهو حاضر غير مشهود لأنه لم يخلق لهم آلة للعلم به كعالم الجن والملائكة مع الانس ، ومنها ماهو غائب عن شهودهم وهم مستعدون لإدراكه لو كان حاضراً ، وما هو غائب وهم غير مستعدين لإدراكه لو حضر ، فكل ماخلقوا غير مستعدين لإدراكه من موجود ومعدوم فهو غيب حقيقى بالنسبة إليهم ، وكل ماخلقوا مستعدين لإدراكه دائما أو فى بعض الأحوال فهو إن غاب عنهم غيب إضافى . وقد بين الله تعالى لنا فى هذه الآية أن خزائن علم الغيب كلها عنده ، وعنده مفاتيحها وأسبابها الموصلة إليها ، وأن عنده من علم الشهادة ماليس عند غيره ، وذكر على سبيل المثل علمه بكل مافى البر والبحر من ظاهر وخفى ، ثم خص بالذكر ثلاثة أشياء مما فى البر ـ إحاطة علمه بكل ورقة تسقط من نبتة وكل حبة تسقط فى ظلمات الأرض وكل رطب و يابس ، فأما الورق الذى يسقط فهو ما كان حيا رطبا من النبات فأشرف على اليبس وفقد الحياة النباتية والتحق بمواد الأرض الميتة وقد يتغذى به حيوان بعد يبسه أو قبله أو يتحلل فى الأرض بعد سقوطه و يتغذى به نبات آخر فيدخل فى عالم الاحياء بطور آخر ، وأما الحب فهو أصل تكوين النبات الحى يسقط فى ظلمات الأرض فمنه ماينبت و يكون نجماً أو شجراً ، ومنه مايتغذى به بعض الأحياء من الحيوان كالطير والحشرات فيدخل فى بنيتها كما قلنا فيما قبله . وأما ذكر الرطب واليابس فهو تعميم بعد تخصيص فى هذا الباب ـ فهذه الأشياء من عالم الشهادة تدخل فى عالم الغيب ثم تبرز فى عالم الشهادة . وعلم الله تعالى محيط بكل شىء منها على كثرتها ودقة بعضها وصغره وتنقله فى أطوار الخلق والتكوين ومايتبعهما من الصور والمظاهر ، وحسبك هذا الايماء من حكمة تخصيصها بالذكر .

وفى هذه الآية مباحث لعلماء الآثار ، وجولات للنظار ، نذكر المهم منها فى فصول :

فهم علماء الكلام والحكماء للآية

قال الفخر الرازى فى تفسيره الكبير الذى سماه (مفاتح الغيب) مانصه :

« اعلم أنه تعالى قال فى الآية الأولى (والله أعلم بالظالمين) يعنى أنه سبحانه هو العالم بكل شيء فهو يعجل ماتعجيله أصلح و يؤخر ماتأخيره أصلح. وفى الآية مسائل :

« (المسألة الأولى) المفاتح جمع مفتح ومفتح والمفتح بالكسر المفتاح الذى يفتح به والمفتح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الأشياء فهو مفتح قال الفراء فى قوله تعالى (ماإن مفاتحه لتنوء بالعصبة) يعنى خزائنه فلفظ المفاتح يمكن أن يكون المراد منه المفاتيح و يمكن أن يراد منه الخزائن . أما على التقدير الأول فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى مافى الخزائن المستوثق منها بالأغلاق والأقفال فالعالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها فى فتح تلك الأغلاق والأقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى مافى تلك الخزائن فكذلك ههنا الحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرىء مفاتيح . وأما على التقدير الثانى فالمعنى وعنده خزائن الغيب ، فعلى التقدير الأول يكون المراد العلم بالغيب وعلى التقدير الثانى المراد منه القدرة على كل الممكنات كما فى قوله (و إن من شيء إلا عندنا خزائنه وماننزله إلا بقدر معلوم)

« وللحكماء فى تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فانهم قالوا ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لايكون علة للعلم بالعلة ، قالوا و إذا ثبت هذا فنقول إن الموجود إما أن يكون واجباً لذاته و إما أن يكون ممكنا لذاته . والواجب لذاته ليس إلا الله سبحانه وتعالى وكل ماسواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير الواجب لذاته وكل ماسوى الحق سبحانه فهو موجود بإيجاده كائن بتكوينه واقع بإيقاعه ، إما بغير واسطة و إما بواسطة واحدة و إما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضاً ، إذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالأثر الأول الصادر عنه ، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب علمه بالأثر الثانى لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر الثانى ، وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فبهذا علم الغيب

ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لاجرم صح أن يقال (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة .

« ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى وهى أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وألفوا استحضار المعقولات المجردة ، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذى يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً ، والقرآن إنما أنزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة . فإذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد والأمر فى هذه الآية ورد على هذا القانون لأنه قال أولا (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) ثم أكد هذا المعقول الكلى المجرد بجزئى محسوس فقال (ويعلم مافى البر والبحر) وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر والبحر والحس والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول . وفيه دقيقة أخرى وهى أنه تعالى قدم ذكر البر لأن الانسان قد شاهد أحوال البر وكثرة مافيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة مافيها من الحيوان والنبات والمعادن ، وأما البحر فإحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار فى الجملة أكثر ، وطولها وعرضها أعظم . ومافيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب . فإذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) ثم إنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله (وعنده مفاتح الغيب) بذكر البر والبحر

كشف عن عظمة البر والبحر بقوله (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) وذلك لأن العقل يستحضر جميع مافى وجه الأرض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ، ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ، ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله : (ولا حبة فى ظلمات الأرض) وذلك لأن الحبة فى غاية الصغر وظلمات الأرض مواضع يبقى أكبر الأجسام وأعظمها مخفياً فيها . فإذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة فى ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من علم الله تعالى البتة ، صارت هذه الأمثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار إليها بقوله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) بحيث تتحير العقول فيها ، وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مباديها . ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجرده بعبارة أخرى فقال (ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) وهو عين المذكور فى قوله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) فهذا ما عقلناه فى تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق .

(المسألة الثانية) المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الإحكام والإتقان ومن كان كذلك كان عالماً بها فوجب كونه تعالى عالماً بها ، والحكماء قالوا إنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالأثر فوجب كونه تعالى عالماً بكلها ، واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالماً بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ماسواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالأثر فوجب كونه تعالى عالماً بهذه التغييرات والزمانيات من حيث إنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب .

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) يدل على كونه تعالى منزهاً عن الضد والند ، وتقريره أن قوله (وعنده مفاتح الغيب) يفيد الحصر أى عنده لا عند غيره ، ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة أيضاً عند ذلك الآخر وحينئذ يبطل الحصر ، وأيضاً فكما أن لفظ

الآية يدل على هذا التوحيد ، فذلك البرهان العقلى يساعد عليه ، وتقريره أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالمؤثر ، والمؤثر الأول فى كل الممكنات هو الحق سبحانه ، فالمفتح الأول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه ، لكن العلم به ليس إلا له لأن ماسواه أثر والعلم بالأثر لا يفيد العلم بالمؤثر ، فظهر بهذا البرهان أن مفاتح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قرىء (ولا حبة ولا رطب ولا يابس) بالرفع وفيه وجهان . (الأول) أن يكون عطفاً على محل من ورقة وأن يكون رفعا على الابتداء وخبره إلا فى كتاب مبين . كقولك : لا رجل منهم ولا امرأة إلا فى الدار .

(المسألة الخامسة) قوله (إلا فى كتاب مبين) فيه قولان (الأول) أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير وهذا هو الأصوب (والثانى) قال الزجاج : يجوز أن الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات فى كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل (ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها) وفائدة هذا الكتاب أمور (أحدها) أنه تعالى إنما كتب هذه الأحوال فى اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى فى المعلومات وأنه لا يغيب عنه مما فى السموات والأرض شىء ، فيكون فى ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لأنهم يقابلون به مايحدث فى صحيفة هذا العالم فيجدونه موافقاً له (وثانيها) يجوز أن يقال إنه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيهاً للمكلفين على أمر الحساب وإعلاماً بأنه لا يفوته من كل مايصنعون فى الدنيا شىء لأنه إذا كان لا يهمل الأحوال التى ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبأن لا يهمل الأحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى (وثالثها) أنه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها على مقتضى ذلك العلم و إلا لزم الجهل فإذا كتب أحوال جميع الموجودات فى ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضاً تغييرها و إلا لزم الكذب فتصير كتابة جملة الأحوال فى ذلك الكتاب موجباً تاماً وسبباً كاملا فى أنه يمتنع تقدم ماتأخر وتأخر ماتقدم كما قال صلوات الله عليه « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » والله أعلم اه

هذا ماأورده الرازى فى تفسير الآية وما نقله عن الحكماء يريد به إثبات علم الغيب لله تعالى على طريقتهم ولا يقتضى ذلك إقرار تلك الطريقة وما قالوه فى المعلول والعلة .

﴿ التفسير المرفوع لمفاتح الغيب ﴾

هذا وان فى تفسير مفاتح الغيب حديثاً صحيحاً فيه مباحث دقيقة فقد روى البخارى فى تفسير سورة الأنعام عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله (ص) قال « مفاتيح الغيب خمس : (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم مافى الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير) » وهذه الآية خاتمة سورة لقمان . وقد روى البخارى فى تفسيرها هذا الحديث عن عبد الله بن عمر مرفوعا بلفظ « مفاتيح الغيب خمس » ثم قرأ (إن الله عنده علم الساعة) ورواه بلفظ مفاتيح فى كتاب التوحيد أيضاً و بلفظ مفاتح فى تفسير المائدة والرعد ، و بلفظ مفتاح فى أبواب الاستسقاء وروى أحمد والبزار وصححه ابن حبان والحاكم من حديث بريدة رفعه قال « خمس لا يعلمهن إلا الله : (إن الله عنده علم الساعة) الآية وذكر العلماء فى تفسير الآية والحديث قول عيسى عليه السلام الذى حكاه الله تعالى عنه فى سورة آل عمران (وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم) وقول يوسف عليه السلام لصاحبى السجن الذى حكاه الله عنه فى سورته (لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما) وأجابوا عنه بأنه داخل فيما يظهر الله عليه رسله من علم الغيب فقد قال فى سورة الجن (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) وأدخلوا فيه ما نقل كثيراً عن الأولياء من الكشف المشتمل على مثل هذه الحوادث من كسب الناس والإخبار بما فى الأرحام و بموت بعض الناس قبل وقوعه ووجهوه بأن الولى لما حصل له هذا الكشف باتباعه للرسول كان الكشف للرسول بالاصالة وله بالتبع ، وقد أشار إلى ذلك صاحب الهمزية بقوله :

والكرامات منهم معجزات حازها من نوالك الأولياء

ولكن ظاهر الحصر فى الآية ينافى هذا الرأى والصواب فى هذا الباب ما حققناه

هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة (الأنعام) فمنه يعلم أن أمثال هذه المكاشفات ليست من علم الغيب الحقيقي الذي استأثر الله به ، وأن مايظهر الله عليه الرسل من الغيب الحقيقي لا يقتضي أن يكون من علمهم الكسبي الذي يصح أن يسند إليهم على سبيل الحقيقة .

سبب الذكورة والأنوثة في الحمل

ومما قد يستشكله في هذا المقام من لم يقف على حقيقة علم الغيب التي حررناها هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة ما اكتشفه بعض الأطباء من سنة الله تعالى في سبب الذكورة والأنوثة في الحمل ، وملخصه أن البيوض التي يحصل الحمل بتلقيحها في الرحم بماء الذكر منها ما يخلقه الله تعالى في جانب الرحم الأيمن ومنه يتكون الذكور ، ومنها مايخلقه في جانب الرحم الأيسر ومنه يتولد الاناث ـ ، وأن هذه البيوض توجد بالتناوب في أثناء حيض المرأة فحيضة تنتهي بخلق بيوض الذكور في الجانب الأيمن فإذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين ذكراً ، وحيضة تنتهي بضد ذلك فإذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين أنثى ، وقد ألفوا في بيان هذه السنة الإلهية كتباً منها (كتاب تعليل النوع) من تأليف الطبيب (رملي دوسون) الانكليزي وقد ترجمه بالعربية الطبيب محمد عبد الحميد المصري . ومن علم أشهر ولادة امرأة سهل عليه أن يعرف بمقتضى هذه السنة نوع الجنين في الحمل الثاني و يتسلسل ذلك فيما بعده إذا كان الحمل منتظماً والوضع في موعده ، ولكن لا يمكن أن يكون العلم بذلك مطرداً في كل أنثى لأسباب تحول دون ذلك بينها الباحثون في هذه المسألة ، قال صاحب كتاب تعليل النوع في أول الفصل الخامس والعشرين الذي عنوانه (التنبؤ بنوع الطفل الآتي) ماترجمته .

بعد معرفة أن تكوين البيض يحدث بالتناوب ، مرة من المبيض الأيمن أو الذكر ، ومرة من المبيض الأيسر أو الأنثي ، تمكنت من التنبؤ بمعرفة نوع الطفل الآتي في النساء الحوامل من مرضاي وغيرهن ممن لم تسبق لي رؤيتهن ، وأذكر أني نجحت في ٩٧ في المائة وأما الفشل في الثلاثة الأحوال الباقية من المائة فتابع لعدم استطاعة الأم أن تخبرني بالدقة عن شهر الولادة . فمثلا إذا أخبرتني مريضة أنها

ستضع فى يونيو وتنبأت أن طفلها أنثى ، ثم هى وضعت طفلا ذكراً كامل العدة فى مايو (أيار) أو يوليو (تموز) يكون النبأ خطأ ، ولو أنها أخبرتنى أن الولادة ستحدث في مايو أو يوليو لتنبأت لها بأن الطفل ذكر .

«والتنبؤ بنوع الطفل لابد أن يكون عن الأطفال التى تولد فى ميعادها تماماً لأن الأطفال التى تولد قبل الميعاد قد تجعل النبأ خطأ لأن الطفل إذا ولد قبل الميعاد بشهرين يكون الميعاد صحيحاً ، وأما إذا ولد قبل الميعاد ببضعة أيام لشهر يكون النبأ كاذبا : ومثل الأطفال المولودة قبل الميعاد أحوال الاجهاض وكلها تختلف فى عمل الحساب فى الحمل السالف .

ونشأ الفشل فى أحوال أخرى من تكوين بيض تكوينا غير قياسى فبدلا من أن يحدث البيض كل ٢٨ يوماً مرة بانتظام يحدث كل ٢١ يوما أو ٢٠ يوما وينشأ الخطأ أيضاً بعدم الانتظام فى الدورة البيضية Ovlation Rhythm لحدوث البيض فى المبيضين فى وقت واحد كما يتضح من ولادة توأمين مختلفى النوع فى وقت واحد

«وكذلك إذا حدث الحمل أثناء الرضاعة ومدة غياب الحيض فوقتئذ يصعب معرفة أى مبيض هيأ البويضة التي تلقحت .

فاذا فرضنا أن متوسط نوبة الحيض هي ٢٨ يوما أو أربعة أسابيع (والحيض العلامة الظاهرية على البيض) تتكرر ظاهرة تكوين البيض ١٣ مرة فى أسابيع السنة وهى ٥٢ أسبوعا وأما إذا حدث البيض فى كل ٢١ يوما فتزداد المرات و إذا حدث كل ٣٠ يوما فالعدد ينقص إلى ١٢ مرة مع زيادة مرة كل ست سنوات .

و يشترط معرفة كل هذه الخواص فى النساء عند التنبؤ بالنوع و يمكن الطبيب بعد معرفة القواعد والأمثلة الآتية أن يتنبأ بنوع الطفل فى المرأة الحامل إذا كان هو طبيبها كما يمكن أن يخبر النساء عن الشهور التى يجب الامتناع فيها إذا أريد الحصول على نوع مخصوص .

يمكن عمل ذلك بالتقريب بوساطة جدول الولادة الاعتيادى لأننا إذا عرفنا نوع الطفل الأخير و يوم ميلاده نعرف شهر تكوين البيض (و بالطبع نوع البويضة المخصوصة) بكل سهولة من الجدول ولـكني رأيت أن الأسهل استخراج ذلك

بواسطة طريقة الأربعين أسبوعا التي أذكرها هنا .

يجب الحصول على الأشياء الآتية من المريضة أو الحامل حتى يمكن التنبؤ بنوع الطفل : كم مرة يحدث الحيض عندكم ؟ كم يوما يمكث الحيض فى كل مرة ؟ هل الحيض منتظم ؟ فى أى يوم كان ميلاد الطفل الأخير ؟ (يذكر اليوم والشهر والسنة) أنوع الطفل ذكر أم أنثى ؟ مامدة رضاعتك للطفل إذا كنت أنت التى ترضعينه؟ متى يرجع الحيض بعد الولادة ؟ هل حدث إجهاض منذ الولادة الأخيرة ؟ .

مدة الحمل الاعتيادية المرأة ٢٨٠ يوما أو عشرة أشهر كل شهر أربعة أسابيع ـ أى أربعون أسبوعا فى سبعة أيام : ولابد من هجز الاصطلاح « تسعة أشهر الحمل»

فاذا عرفنا يوم ميلاد الطفل الأخير نرجع أربعين أسبوعا حتى نعرف شهر تكوين البيض أو الشهر الذى تلقحت فيه البويضة التى تكون منها الطفل فاذا عرفنا نوع الطفل نتقدم من هذا الشهر بالتناوب حتى نصل إلى مرة تكوين البيض العاشرة قبل شهر الولادة المنتظر فيه ولادة الطفل الحديث مع حساب نوبة تكوين بيض إضافية بين شهرى ديسمبر و يناير (كانون الأول وكانون الثانى) لكل سنة تالية و بذلك نعرف نوع البيضة التى تلقحت والتى تكون المرأة حاملا بها و بذلك نتمكن من معرفة نوع الطفل الآتى

ولوجود ١٣ مرة تكوين بيض السنة [1] نرى أن تكوين البويضة الملقحة فى أكتوبر (تشرين الأول) من سنة يجعل البيض الثانى فى أكتوبر من النوع المضاد بسبب زيادة الشهر الثالث عشر أو النوبة الثالثة عشرة التى يلزم إضافتها بين شهرى أكتوبر فمثلا إذا ولدت المرأة طفلا فى شهر من سنة وطفلا آخر فى نفس الشهر من السنة التالية يكون الطفلان مختلفى النوع » اهـ المراد من هـذا الفصل وقد ذكر المؤلف أمثلة كثيرة لقاعدته .

فمعرفة نوع الحمل فى الرحم بهذه الطريقة يعد من علوم البشر الكسبية إذ هو معرفة المسبب بسببه وهو لا يعارض كون علم الله تعالى بما فى الأرحام من مفاتح علم الغيب التى لا يعلمها إلا هو فان معنى هذا الحصر أن ماسيحدث فى عالم الحيوان من التكوين فى المستقبل هو من خزائن الغيب التى لا يحيط بما فيها إلا الله ومفتاح

(١) أى ولأن البيض يتكون ١٣ مرة فى السنة الخ

العلم بأي شيء منها عنده فاذا هدى عباده إلى سنة من سننه التي هي مفتاح موصل إلى الاطلاع على بعض ماتحويه هذه الخزانة فذلك لاينفي ماذكر .

بعد أن كتبت ماتقدم في المسألة وطبع في المنار بقي في نفسي شيء منه فتفكرت فيه عند النوم فظهر لي أن العلم بسنة الله تعالى في سبب الذكورة والأنوثة لم يترتب عليه علم أحد علماً قطعياً بما في رحم امرأة بعينها حتى مع العلم بالشروط التي اشترطوها للعلم بذلك ــ دع العلم بجميع مافي أرحام جميع الإناث من أنواع الحيوان كلها ــ وإنما ترتب عليه الظن الغالب في حال العلم بالشروط والجهل التام في حال عدم العلم بها، والعلم الصحيح بما في الرحم هو الذي لايتوقف على صدق الحامل فيما أخبرت من تحديد شهر الولادة ولا على خلو الرحم من بيض تكون على خلاف القاعدة التي ذكروها من كون الأصل فيه أن يكون مرة في كل أربعة أسابيع فانهم جزموا بأن هذه القاعدة غير مطردة ــ ولا على تكوّن البيض في جانبي الرحم في وقت واحد وهو الذي يكون سبب الحمل بالتوأمين المختلفين، فاحتمال وقوع هذه الأحوال في كل حمل وإن كان قليلا ينفي العلم القطعي بما في رحم أي امرأة بعينها فما القول في العلم بما في الأرحام كلها؟

خطر لي هذا المعنى في الفراش وانتقل ذهني منه إلى قوله تعالى في سورة الرعد (١٣: ٩ الله يعلم ماتحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار ١٠ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) فهو وحده الذي يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى؟ وما تغيض الأرحام من نقص الحمل أو فساده بعد العلوق وماتزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر . وقد روى الشافعي عن شيخ يمني أن امرأته ولدت له بطونا في كل منها خمسة أولاد ، فأنى يهتدى إلى العلم بمثل هذه النوادر الأطباء ؟ وسنزيد هذا البحث إيضاحاً في سورة الرعد إذا أطال الله في عمرنا ووفقنا لتفسيرها .

﴿ وجه تفسير مفاتح الغيب بهذه الخمس ﴾

لم أر لأحد كلاما في وجه تفسير مفاتح الغيب بالخمس المذكورة في آخر سورة لقمان وكنت قد فكرت في ذلك في أيام طلبي للعلم فظهر لي أن علم الله تعالى بجميع الموجودات علم شهادة وعلمه بما لم يوجد علم غيب وأن مالم يوجد لخزائنة أو مفاتيح

خزائنه التي يستفيد الناس من بيانها هي تلك الخمس وهي لم تذكر بصيغة الحصر وقد بينت ذلك في كتابي «الحكمة الشرعية» الذي ألفته في عهد الطلب في سياق البحث في الكشف من أنواع كرامات الأولياء وبعد ذكر الآية والحديث في تفسيرها بتلك الخمس قلت ما نصه:

ثم إنه لا يخفى أن معلومات الله تعالى الغيبية لا تدخل تحت الحصر فما معنى تخصيص هذه الخمس بالذكر مع كونها مما قد يطلع بعض عباده على بعضه؟ وما معنى كونها مفاتح الغيب؟ وأجيب: بأن هذه الخمس هي التي كانوا يدعون علمها والعدد لا مفهوم له على الراجح فلا ينفي زائداً على المذكور (قلت) وهذا لا يدل على كونها مفاتح الغيب وقد فتح الله عز وجل عليّ بفهم معنى لطيف في كون هذه الخمس مفاتح أو مفاتيح للغيب وعرضته على مشايخي كالأستاذ أحمد القاوقجي والعلامة الشيخ محمد نشابة (١) وغيرهما فأعجبوا به، وهو أن المفاتح جمع مفتح بفتح الميم أو كسرها بمعنى الخزائن أو المفاتيح، والغيب ما غاب عن الوجود أو الشهود وهو عالم البرزخ وعالم الآخرة وبعض عالم الدنيا وهو النبات الذي لم يوجد، والحيوان الذي لم يولد، وكسب الأنفس الذي يحصل في المستقبل، وفي قوله تعالى (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت، إن الله عليم خبير) إشارة إلى جميع ذلك: فالساعة مفتاح عالم الآخرة، والغيث مفتاح عالم النبات، وما في الأرحام مفتاح عالم الحيوان، وقوله (وما تدري نفس) ظاهر في مفتح الكسب والأعمال، وقوله تعالى (وما تدري نفس بأي أرض تموت) أي كما لا تدري بأي وقت إشارة بالموت إلى عالم البرزخ، وبعبارة أخرى: العوالم ثلاثة الأول: القريب الداني الذي نقيم فيه قبل الموت والآخر: الذي نقيم فيه بعد الموت أبداً إلى غير نهاية والثالث: الوسط بينهما وهو ما نقيم فيه بين العالمين حتى يتم جمعنا بانتهاء الدنيا ونفد على الله تعالى جميعا، فالثاني والثالث من الغيب الذي ليس مشهوداً لنا ومفتحهما الساعة والموت، وأما الأول فمنه ما هو مشهود لنا ولا يحصل فيه زيادة يبرزها

(١) كنت أتلقى عن الأول ما رواه من الأحاديث المسلسلة وكتابه المعجم الوجيز في الحديث وعن الثاني صحيحي البخاري ومسلم وفقه الشافعية وكان علامة الزمان في العلوم والأزهريه وهو شيخ مشايخنا وشيخ الوالد رحمهم الله أجمعين،

الله تعالى من العدم كالأحجار والمعادن ونحوها من الموجودات التي وجدت فى الكون تدريجا أو دفعة واحدة ومنه ما هو غيب وهو ما يتجدد بصورة مخصوصة لم تكن مشهودة وهو النبات ومفتحه الغيث والحيوان ومفتحه الأرحام غالباً أو عبر بها عنه ، وكسب الحيوان وعمله وهو مفتح وخزانة من خزائن الغيب ، ا ه

ثم ذكرت هنالك ما يرد على حصر المفاتح بهذه الخمس أو تخصيصها بالذكر وأجبت عنه وفى العبارة شيء من الضعف وهى من القسم الذى لا يزال مسودة من ذلك الكتاب الذى كان أول تمرين لنا على التأليف والانشاء فإننا لم نتعلم الانشاء تعلما . وفى حاشيتها تعليق على كلمة « ومفتحه الأرحام غالباً » وجعل نحو دود الفاكهة والخل من غير الغالب بينا فيه ما ثبت عند المتأخرين من كون الحى لا يولد إلا من حى مثله ، فما كان يقال فى بحث التولد الذاتى من تولد دود الفاكهة منها وكذا الخل وتولد الفأرة من التراب كله باطل .

كتابة الله مقادير الخلق فى كتاب مبين

﴿ وهو الامام المبين وأم الكتاب والذكر والزبر واللوح المحفوظ ﴾

ورد فى معنى الآية التى نفسرها آيات ففى سورة يونس (١٠ : ٦١ وما تكون فى شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين) وفى سورة هود بعد بيان علمه بما يسرون وما يعلنون وما فى الصدور (١١ : ٦ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين) وفى سورة النمل ٢٧ : ٧٦ وإن ربك ليعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون ٧٧ وما من غائبة فى السماء والأرض إلا فى كتاب مبين) وفى سبأ (٣٤ : ٣ وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين) وفى سورة طه (٢٠ : ٥٠ فما بال القرون الأولى ٥١ قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى) وفى سورة الحديد (٥٧ : ٢٢ ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها) وفى

سورة يس (٣٦ : ١١ إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين) وفي سورة الرعد (١٣ : ٣٩ لكل أجل كتاب ٤٠ يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) وفي سورة الزخرف (١٣ : ١ حم ، والكتاب المبين ٢ إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ٣ وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) وفي سورة الأنبياء (٢١ : ١٠٤ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) ورد الذكر كثيراً بمعنى القرآن وفي هذه الآية يحتمل المعنى الذي نحن بصدد بيانه وغيره . وفي سورة القمر (٥٤ : ٥٢ وكل شيء فعلوه في الزبر ٥٣ وكل صغير وكبير مستطر) وفي سورة البروج (٨٥ : ٢١ بل هو قرآن مجيد ٢٢ في لوح محفوظ) — جمهور علماء الإسلام على أن هذه الآيات كلها في معنى واحد فسرته الأحاديث التي نورد أشهرها:

روى البخاري من حديث أبي هريرة مرفوعا وغيره « لما قضى الله الخلق كتب في كتابه — فهو عنده فوق العرش — إن رحمتي غلبت غضبي » وروى البخاري في صحيحه من حديث عمران بن حصين مرفوعا « كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض » هذا لفظ البخاري في أول بدء الخلق ورواه في كتاب التوحيد بلفظ « ولم يكن شيء قبله » وفيها « ثم خلق السموات والأرض » وروى مسلم في صحيحه من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص مرفوعا « إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة — قال — وكان عرشه على الماء » قال شراح البخاري في قوله (ص) « كان الله » الخ ان المراد بكان في الأول الأزلية وفي الثاني الحدوث بعد العدم ، وإنه يدل على أن العرش والماء كانا مبدأ هذا العالم ، أي عالم السموات والأرض ، كأنهم يعنون أن الماء أصل مادته والعرش مركز التقدير والتدبير له ولكن الله تعالى بين لنا في سورة (حم فصلت) أنه خلق السموات والأرض من دخان ويمكن أن يقال إن الماء في حالته البخارية يكون دخانا ، أو أن تلك المادة الدخانية معظمها بخار مائي . وروى أحمد والترمذي وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا « أول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة » ورواه غيرهما عن غيره بمعناه ، قال بعض العلماء أن أولية خلق القلم نسبية والعرش

خلق قبله وكذا الماء ، وقال بعضهم بل هو الأول وكذا اللوح الذى كتب فيه . ولم يرد فى خلق اللوح المحفوظ حديث مرفوع صحيح بل ورد فيه آثار عن ابن عباس وغيره من علماء التفسير .

فاهذه الأحاديث والآثار اتفق علماء التفسير المأثور على تفسير الكتاب المبين والامام المبين وأم الكتاب والذكر فى الآيات التى سردناها بذلك الكتاب المسمى باللوح المحفوظ ، ومن التكلف الظاهر أن يقال أن المراد بها العلم الإلهى كما قال الرازى هنا ، ومذهب السلف أن نؤمن بالقلم الإلهى واللوح المحفوظ وما كتب القلم فى اللوح من مقادير الخلق و إحصائه جميع ما كان و يكون فى هذا العالم من بدء تكوينه إلى يوم القيامة من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا فى صفة شىء من ذلك ولا نقبل قول أحد غير المعصوم فيما يزعمه من وصف اللوح أو القلم أو تلك الكتابة . ومن الجهل الفاضح أن نشبه ذلك بما نعهده من كتابتنا ونحن نرى البشر قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقا يتلقاها بعضهم عن بعض على مسافة ألوف من الأميال والفراسخ فى البر والبحر بواسطة الكهرباء التى تسخر لذلك بأسلاك و بغير أسلاك فيكتب أحدهم فى لوح الجو ما شاء أن يكتب فيتكيف به الهواء فى هذا الجو الواسع كله و يتلقاها آخرون بآلات عندهم ترسم لهم ما رسم فى الهواء فيقرؤنه و يدونونه للمرسل إليه أو لمن يريدون أن ينتفع به .

والذين يؤولون ما ورد فى اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السلف ممن يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يعهدون من صنع البشر فى هذا العالم المتغير وهم يرون أن هذه المصنوعات تتغير وتترقى كلما ترقى الناس فى الصناعات ، حتى أن الشيخ الشعرانى صور الميزان الإلهى الذى يزن به تعالى أعمال العباد المعنوية كلها فى وقت واحد قصير — وهو أسرع الحاسبين — بصورة أحقر الموازين البشرية التى اخترعوها فى طور البداوة والجهل بفنون الصناعة ونحن نرى البشر قد اخترعوا فى هذا العصر أنواعا من الموازين الدقيقة للأثقال المادية وللأمور المعنوية كالرطوبة والحرارة والبرودة والسرعة حتى أنهم ليعرفون أثقال الكواكب ، وإن ركاب السفينة الغواصة ليعلمون وهم فى لجة البحر ما يكون حولهم إلى أبعاد عظيمة من أحوال

المراكب التي على ظهر البحر وأثقالها و بعض ما يتحرك فى البر أيضاً .

هذا و إن من التشبية ما هو فتنة منفرة ، ومن التأويل ما يزيل بعض الشبهات المضللة أو المكفرة ، ولذلك نذكر بعض تأويلات الخلف ، مع استمسا كنا بتفويض السلف ، وعلى هذه الطريقة كان شيخنا الأستاذ الامام إذا قال فى تفسير اللوح المحفوظ فى آخر سورة البروج ما نصه :

« واللوح المحفوظ شيء أخبر الله به ، وأنه أودعه كتابه ، ولم يعرفنا حقيقته ، فعلينا أن نؤمن بأنه شيء موجود و إن الله قد حفظ فيه كتابه إيمانا بالغيب ، وأما دعوى أنه جرم مخصوص فى سماء معينة ، ووصفه بما جاء فى روايات مختلفة ، فهو مما لم يثبت عن المعصوم صلى الله عليه وسلم بالتواتر فلا ينبغى أن يدخل فى عقائد أهل اليقين من المؤمنين .

« وما أجدرنا لو أردنا التأويل بأن نأخذ بما قيل من أن اللوح المحفوظ هو لوح الوجود الحق ، ومعانى القرآن وقضاياه الشريفة لما كانت لا يأتيها الباطل ولا يدانيها الخطأ كانت ثابتة فى لوح الواقع المحفوظ ، الذى لا حق إلا ما وافقه ، ولا باطل إلا ماخالفه ، ولا باقى إلا مارسم فيه ، ولا ضائع إلا ما لم ينطبق عليه اه

ونقول ان تلك الروايات التى أشار إليها لم تثبت عن المعصوم بالتواتر ولا بغير التواتر من أحاديث الآحاد الصحيحة ، وما ذكره من التأويل قريب مما فصله الامام الغزالى فى كتاب التوحيد والتوكل من الاحياء وكلاهما مما يمكن الجمع بينه و بين الأيمان بأن اللوح والقلم والعرش أشياء موجودة هى مظهر العلم الإلهى والتدبير الربانى الذى قام به نظام الكون لا تشبه أقلام البشر وألواحهم ودفاترهم التى يدونون بها نظام دولهم ومصالحهم ولا عروش ملوكهم وأمرائهم . ولكن الانسان شديد الغرور بعلمه ومألوفه فالأمى والصبى وقليل الاشتغال بالعلم من أفراده أشد غروراً من العلماء واسعى العلم والاطلاع كل منهم يتخذ ما عنده من علم قليل معياراً أو قالباً لما لا يعلمه وهو كثير — ومهما يتسع من علم المرء بالنسبة إلى غيره فما علمه بالنسبة إلى ما من شأنه أن يعلمه إلا قليل فما القول بما ليس من شأنه أن يعلمه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) و إن لنا فى دماغ الإنسان المعبرة فى هذا المقام فهو كلوح ترسم فيه أقلام المعلومات

الحسية والعقلية والنفسية فى كل آن علما جديداً يمكنه أن يرجع اليه فى المستقبل فيقرأ ماخطه فيه الزمن الماضى كما يراجع مايكتب فى القراطيس ويدون فى الأسفار فإن كان ينسى كثيراً منه فى الدنيا ، فسيقرؤه كله فى كتابه (٧٩ : ٣٥ يوم يتذكر الإنسان ماسعى) ويشير إلى هذا المعنى تأويل الغزالى الذى أشرنا اليه آنفا فإنه ضرب مثلا للمغرورين بالأسباب القريبة للحوادث الذين لاترتقى أنظارهم فى سلسلة الأسباب إلى أن ينتهوا منها إلى خالقها وجاعلها أسبابا: ضرب لهم مثلا نملة واقفة على قرطاس تبصر رأس القلم يجرى عليه فيسخمه بالسواد فتنسب هذا الفعل اليه إذ لايمتد نظرها إلى اليد المحركة له دع صاحب اليد الكاتب به الذى لولاه لم تره يكتب .

وقد شرح الغزالى هذا المثل بعبارة طويلة من أبلغ ما كتب قلمه السيال جعلها محاورة بين أحد الناظرين عن مشكاة نور الله و بين القلم واليد من جوارح البشر ثم بين القدرة والإرادة والعلم من صفات البشر ثم انتقل من ذلك إلى القلم الالهى والصفات الالهية عاتب القلم الذى سود القرطاس فأحاله على اليد المحركة له وهى أحالته على القدرة التى صرفتها فى قطع القلم و بريه والكتابة به ، فلما سألها عن سبب ذلك أحالته على الإرادة المسخرة لها ،وكونها لاتستطيع مخالفة أمرها ، وهذه أحالته على العلم والعقل الذى هو مرشدها وصاحب السلطان عليها لاتنبعث إلا إذا بعثها. فلما انتهى إلى العلم وسأله عن سبب بعثه الإرادات إلى تسخير القدر فى استخدام الجوارح أجابه أنه خط رسمه القلم الالهى فى لوح القلب وقال له فسل القلم عنى، وذكر له أن هذا القلم من عالم الملكوت الذى لايدرك بالحس وأن فى طريق وصوله اليه المهامة الفيح والجبال الشاهقة ، ثم قال الغزالى بعد حوار طويل فى ذلك :

«فقال السالك السائل قد تحيرت فى أمرى واستشعر قلبى خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست أدرى أطيق قطع هذه المهامة التى وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة؟ قال نعم أفتح بصرك وأجمع ضوء عينيك وحدقه نحوى فإن ظهر لك القلم الذى به انكتبت فى لوح القلب فيشبه أن تكون أهلا لهذا الطريق فإن كل من جاوز عالم الجبروت (أى عالم الصفات البشرية) وقرع بابا من أبواب الملكوت كوشف بالقلم، أما ترى أن النبى (ص) فى أول أمره كوشف بالقلم إذ أنزل عليه (إقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم* علم الانسان

مالم يعلم) فقال السالك لقد فتحت بصرى وحدقته فوالله ماأرى قصبا ولا خشبا ولا أعلم قلما إلا كذلك ، فقال القلم لقد أبعدت النجعة أماسمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله تعالى لا تشبه ذاته سائر الذوات، فكذلك لا تشبه يده الأيدى ولا قلمه الأقلام، ولا كلامه سائر الكلام، ولا خطه سائر الخطوط ، وهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى فى ذاته بجسم ولا هو فى مكان بخلاف غيره، ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الأيدى ، ولا قلمه من قصب، ولا لوحه من خشب، ولا كلامه بصوت وحرف ، ولا خطه رقم ورسم ولا حبره زاج وعفص، فإن كنت لا تشاهد هذا هكذا فما أراك إلا مخنثا بين فحولة التنزيه وأنوثة التشبيه ، مذبذبا بين هذا وذا ، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، فكيف نزهت ذاته وصفاته تعالى عن الأجسام وصفاتها ، ونزهت كلامه عن معانى الحروف والأصوات وأخذت تتوقف فى يده وقلمه ولوحه وخطه؟ فإن كنت قد فهمت من قوله (ص) «أن الله خلق آدم على صورته» (١) الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكن مشبها مطلقا كما يقال : كن يهوديا صرفا و إلا فلا تلعب بالتوراة و إن فهمت منه الصورة الباطنة التى تدرك بالبصائر لا بالأبصار فكن منزها صرفا ومقدسا فحلا ، واطو الطريق فأنت بالواد المقدس طوى، واستمع بسر قلبك لما يوحى، فلعلك تجد على النار هدى ، ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودى به موسى (إنى أنا ربك) فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وأنه مخنث بين التشبيه والتنزيه فاشتعل قلبه ناراً من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص ، ولقد كان زيته الذى كان فى مشكاة قلبه يكاد يضىء ولو لم تمسه نار ، فلما نفخ فيه العلم بحدته اشتعل زيته فأصبح نوراً على نور . فقال له العلم اغتنم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك لعلك تجد على النار هدى ، ففتح بصره فانكشف له القلم الالهى فإذا هو كما وصفه أهل العلم فى التنزيه ماهو من خشب ولا قصب ، ولا له

«١» رواه أحمد والشيخان من حديث أبى هريرة بلفظ (خلق الله آدم على صورته (قيل أن الضمير فى صورته لآدم أى صورته المعهودة لم تتغير من طور إلى آخر وقيل أنه قاله لمن ضرب عبده فالضمير للعبد ولكن ورد فى رواية أخرى (على صورة الرحمن)

رأس ولا ذنب ، وهو يكتب على الدوام فى قلوب البشر كلهم أصناف العلوم ، وكأن له فى كل قلب رأساً ولا رأس له فقضى منه العجب وقال نعم الرفيق العلم فجزاه الله عنى خيرا إذا الآن ظهر لى صدق أنبائه عن أوصاف القلم فإنى أراه قلما لا كالأقلام

فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى عندك ومرادتى لك وأنا عازم على أن أسافر إلى حضرة القلم وأسأله عن شأنه فسافر إليه وقال له ما بالك أيها القلم تخط على الدوام فى القلوب من العلوم ماتبعث به الإرادات إلى أشخاص القدر وصرفها إلى المقدورات ؟ فقال أو قد نسيت ما رأيت فى عالم الملك والشهادة وسمعت من جواب القلم إذ سألته فأحالك على اليد؟ قال لم أنس ذلك قال فجوابى مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه ؟ قال القلم أما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته قال نعم قال فسل عن شأنى القلب بيمين الملك فأنى فى قبضته وهو الذى يرددنى وأنا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الالهى وقلم الآدمى فى معنى التسخير وإنما الفرق فى ظاهر الصورة فقال فمن يمين الملك ؟ فقال القلم أما سمعت قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) قال نعم والأقلام أيضا فى قبضة يمينه هو الذى يرددها فسافر السالك من عنده إلى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم ولا يجوز وصف شيء من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة عشر عشير وصفه ، والجملة فيه أنه يمين لا كالأيمان ويد لا كالأيدى وأصبع لا كالأصابع فرأى القلم محركا فى قبضته فظهر له عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم فقال جوابى مثل ما سمعته من اليمين التى رأيتها فى عالم الشهادة وهى الحوالة على القدرة إذ اليد لا حكم لها فى نفسها وإنما محركها القدرة لا محالة فسافر السالك إلى عالم القدرة ورأى فيه من العجائب ما استحقر عندها ماقبله وسألها عن تحريك اليمين فقالت إنما أنا صفة فاسأل القادر إذا العمدة على الموصوفات لا على الصفات وعندهذا كاد أن يزيغ ويطلق بالجراءة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت ونودى من وراء حجاب سرادقات الحضرة (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) فغشيته هيبة الحضرة فخر صعقا يضطرب فى غشيته فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك وتوكلت عليك وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ إلا بعفوك من عقابك وبرضاك من

سخطك ومالى إلا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتهل بين يديك فأقول اشرح لى صدرى لأعرفك واحلل عقدة من لسانى لأثنى عليك فنودى من وراء الحجاب : إياك أن تطمع فى الثناء وتزيد على سيد الأنبياء بل ارجع اليه فما آتاك فخذه وما نهاك عنه فانته عنه وما قاله فقله فإنه مازاد فى هذه الحضرة على أن قال «سبحانك لا أحصى ثناء عليك كما أثنيت على نفسك» فقال إلهى إن لم يكن للسان جراءة على الثناء عليك، فهل للقلب مطمع فى معرفتك ؟ فنودى إياك أن تتخطى رقاب الصديقين فارجع إلى الصديق الأكبر فاقتد به فإن أصحاب سيد الأنبياء كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم[1] أما سمعته يقول العجز عن درك الإدراك إدراك[2] فيكفيك نصيبا من حضرتنا أن تعرف أنك محروم عن حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا اهـ المراد منه

ولا ندرى لم وقف أبو حامد هنا عند صفة القدرة الالهية ولم يتم تطبيق المثل ، ومن المعلوم المقرر عند أهل العلم الالهى من المتكلمين والصوفية وكذا الفلاسفة أن قدرة الله تعالى إنما تجرى بما خصصته إرادته واقتضته مشيئته وأن تخصيص الإرادة للممكن ببعض مايجوز عليه دون بعض إنما يكون بحسب العلم والحكمة والعلم بوجوه المصالح والمفاسد والنظام والخلل والكمال والنقص وغير ذلك من الأمور المتقابلة إذا كان تماما كاملا يترتب عليه من الأعمال الإرادية ماهو عين الحكمة فلو أن السائل سأل الإرادة الالهية عما تجرى به القدرة بتخصيصها فى عالم التكوين لاجابته بلسان الآيات البينات بأن ذلك هو مااقتضاه العلم الإلهى المحيط بالغيب والشهادة فهو عين الحكمة وغاية النظام ليس فيه خلل ولا جزاف، ولا هو بالأمر الأنف[3] الذى يكون بمحض الاستبداد (وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) وكتابة مقادير الخلق التى أرشدت اليها الآية التى نحن بصدد تفسيرها تثبت هذا وكلما اتسع علم الإنسان بالنظام والقدر الالهى فى هذا الكون رسخ إيمانه بذلك وقلت حيرته

(١) يشير إلى مارواه عبد بن حميد من حديث ابن عمر «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ورواه غيره عن أبى هريرة وأسانيده ضعيفة قال أحمد لا يصح وقال البزار منكر (٢) هذه العبارة مأثورة عن أبى بكر (رض) ولا أذكر من رواها عنه وقد قال بمعناها أشهر فلاسفة هذا العصر كسبنسر وغيره (٣) الأنف بضمتين الجديد المبتدأ وهو شعار منكرى القدر القائلين بأنه تعالى يخلق بغير تقدير سابق

وأما قوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فليس معناه أن فى أفعاله شيئاً عبثا أو سدى أو جزافا جاء آنفاً بمحض المشيئة ، عاريا عن النظام والتقدير الذى اقتضته الحكمة ، كلا ! إنما معناه أن سلطانه تعالى فوق كل سلطان فليس لموجود سلطان عليه فيسأله عما يفعل يحاسبه عليه أو يلقى عليه تبعته إن فرض أنه يرى ذلك فلا حجة فى هذه الآية للجبرى فى الظاهر والباطن ، ولا للمذبذب الجبرى فى الباطن السنى فى الظاهر .

﴿ حكمة كتابة مقادير الخلق ﴾

روى عن الحسن أن حكمة كتابة الله تعالى لمقادير الخلق تنبيه المكلفين على عدم إهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبة فى الكتاب وزاد بعضهم حكمتين أخريين إحداهما اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقة المحدثات للمعلومات الالهية والثانية عدم تغير الموجودات عن الترتيب السابق فى الكتاب . ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » ـ ذكر ذلك الآلوسى وجعل قول الحسن هو الثانى فى الترتيب . والعبارة الأخيرة حديث من الأحاديث المشتهرة على الألسنة باللفظ الذى ذكره الآلوسى ولا نعرفه مرويا بهذا اللفظ ولكن ورد فى حديث عبد الله بن جعفر عند الطبرانى « وأعلم أن القلم قد جف بما هو كائن » وفى حديث أبى هريرة عند البخارى « جف القلم بما أنت لاق » وورد جف القلم وجفت الأقلام فى أثناء أحاديث أخرى .

وهذا الذى قالوه فى حكمة الكتابة ضعيف وحكمة الله البالغة فيه فوق ذلك و يتوقف تلمح شيء من جلالها وجمالها على تدبر النظام العام الذى قامت به السموات والأرض والنظام الخاص بكل نوع من أنواع المخلوقات فيهما ، وعلى كون تلك النظم التى يعبر عنها فى عرفنا بالسنن وبالأقدار الإلهية ، وفى عرف بعض علماء الدنيا بالنواميس أو القوى الطبيعية ، إنما ينفذها أصناف من الملائكة ذكر فى الآية التى بعد هذه صنف الحفظة ورسل الموت منهم ، وورد فى بعض التفسير المأثور أن (والمرسلات عرفا) وما عطف عليها (والنازعات غرقاً) وما عطف عليها إلى قوله (والمدبرات أمراً) أصناف منهم وهم الملائكة الموكلون بتدبير أمر الخلق

من عند الله عز وجل : ويؤيد ذلك ماجاء من أحاديث منها الصحاح والحسان والضعاف يدل مجموعها على أن الله تعالى قد وكل بكل نوع من أنواع الخلق ملائكة هم أرواح النظام له، فإذا كان الخالق العليم الحكيم قد جعل لكل شيء قدراً [(١)] وجعل لكل شيء من أسباب المعايش كالرياح والأمطار وغيرها خزائن لاينزلها إلا بقدر معلوم [(٢)] وإذا كان من حكمته أن جعل لهذا الملك العظيم الذي يدار بأعلى درجة من التقدير والتنظيم عرشاً عظيما هو مصدر التدبير [(٣)] أفلا يكون من كمال الحكمة والاتقان أن يكون لذلك كتاب مبين هو مظهر ذلك النظام والتقدير، كما يعهد للممالك المنظمة من كتب النظم والقوانين؟ بلى ولله المثل الأعلى، وإن لنا فيما نرى في خلقه من نظام وكمال وفي التكوين آيات على كمال علمه وحكمته، ونفوذ إرادته وقدرته، وفيما نرى من كسب البشر من نقص وعجز دلائل على تنزيهه عن مشابهة الخلق وعلى أن ملائكته أكمل من البشر في تنفيذ ماقدر وما أمر (٢١ : ٢٧ لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ــ ٦٦ : ٦ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) ونكتفي بهذا التلميح الآن فقد طال الكلام في تفسير هذه الآية كما طال في تفسير ماتقدم من هذا الجزء ولعلنا نعود إلى هذه المسألة

﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ﴾ التوفي أخذ الشيء وافياً أي تاماً كاملا، ويقابله التوفية وهو إعطاء الشيء تاما كاملا ، يقال وفاه حقه فتوفاه منه واستوفاه ومنه (ووجد الله عنده فوفاه حسابه) ويقال توفاه واستوفاه بمعنى أحصى عدده ، نطقت العرب بالمعنيين . وأطلق التوفي على الموت لأن الأرواح تقبض وتؤخذ أخذاً تاماً حتى لايبقى لها تصرف في الأبدان ، وأطلق على النوم في هذه الآية وفي آية الزمر التي نذكرها قريباً، فقال العلماء إنه إطلاق مجازي مبني على تشبيه النوم بالموت لما بينهما من المشاركة في زوال إحساس الحواس والتمييز ، وإنما جعلوه استعارة في النوم ، بناء على جعله حقيقة في الموت ، وهو كذلك في العرف العام لافي أصل اللغة ، يقولون توفي فلان ــ بالبناء للمفعول ــ بمعنى مات ، وتوفاه الله بمعنى أماته . وما أعلم أن العرب استعملت التوفي في الموت وإنما هو استعمال إسلامي مبني على أن الموت يحصل

---

(١) سورة الطلاق ٦٥ : ٣ (٢) سورة الحجر ١٥ : ٢١ (٣) سورة يونس ١٠ : ٣

بقبض الأنفس التى تحيا بها الناس كما قال تعالى فى سورة الزمر (٣٩ : ٣٩ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها ، فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون) فهذه الآية نص فى كون التوفى أعم من الموت وأنه ليس مرادفا له ، فقد صرحت بأن الأنفس التى تتوفى فى منامها غير ميتة .

وقوله تعالى «يتوفاكم بالليل» معناه يتوفى أنفسكم فى حالة نومكم بالليل ، ومثله النوم فى النهار وإنما اقتصر على ذكر الليل لأن الواجب فى الفطرة والغالب فى العادة أن يكون النوم فيه ، فلا يعتد بما يقع منه فى النهار . أطلق التوفى فى المنام على إزالة الإحساس والمنع من تصرف الأنفس فى الأبدان ، على ما هو المعروف عند العلماء ، ولكن بعض فلاسفة الغرب المتأخرين يرى أن للانسان نفسين تفارقه إحداهما عند النوم وتفارقه كلتاهما بالموت ، فإذا صح هذا يكون التوفى حقيقة فى المنام وفى الموت لأن الأول يحصل بقبض غير تام لأحد النفسين والثانى بقبض تام لكلتيهما ، وهو يوافق ظاهر آية الزمر .

ثم قال عز وجل ﴿ ويعلم ما جرحتم بالنهار ﴾ الجرح يطلق بمعنى العمل والكسب بالجوارح وهى الأعضاء العاملة وبمعنى التأثير الدامى من السلاح وما فى معناه كالبراثن والأظفار والأنياب من سباع الطير والوحش . قيل إن هذا الأخير هو الحقيقة والأول مجاز ، وان عوامل الإنسان ما سميت جوارح إلا تشبيهاً لها بجوارح السباع ، وان هذه ما سميت جوارح إلا لأنها تجرح ما تصيده وما تفترسه ، وظاهر عبارة لسان العرب أن الجرح حقيقة فى الكسب وإن جوارح الصيد سميت بذلك لكسبها لنفسها أو لمعلمها الذى يصيد بها ، وأن الخيل والأنعام المنتجة تسمى جواح أيضاً لأن نتاجها كسبها ، فالجرح كالكسب يطلق على الخير والشر منه ، نقل ذلك اللسان عن الأزهرى . وظاهر كلام الزمخشرى إنه فعل الشر ، وبذلك فسر الآية فى الكشاف كما سيأتى ، وقد استعمل الاجتراح بمعنى فعل الشر خاصة فى قوله تعالى فى سورة الجاثية (٤٥ : ٢٠ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات) — الآية — ولم يذكر الجرح والاجتراح

فى القرآن إلا فى هاتين الآيتين . وقد يكون التخصيص بعمل السيئات لصيغة الافتعال كما ورد كثيراً فى الاكتساب كقوله تعالى في آخر سورة البقرة (لها ماكسبت وعليها مااكتسبت) وهو غير مطرد فى ذلك ، فكل من الكسب والاكتساب يستعمل فى الخير والشر .

فمعنى قوله تعالى « ويعلم ماجرحتم بالنهار » يعلم جميع عملكم وكسبكم فى وقت اليقظة الذى يكون معظمه فى النهار خيراً كان أو شراً ، قيل إن الماضى هنا بمعنى المستقبل أى ويعلم ماتجرحونه فى النهار الذى يلى الليل عبر به لتحقق وقوعه،وقيل بل هو على أصله ويراد به النهار السابق على الليل الذى يتوفاكم فيه . أو المراد يتوفاكم فى جنس الليل ويعلم ماجرحتم فى جنس النهار

﴿ ثم يبعثكم فيه ﴾ أى ثم انه بعد توفيكم بالنوم يثيركم ويرسلكم منه فى النهار فالبعث كما قال الراغب إثارة الشيء وتوجيهه يقال بعثت البعير أى أثرته من بركه وسيرته . فإطلاق البعث على الإيقاظ من النوم حقيقة لغوية ومن جعله مجازاً نظر إلى العرف الشرعى . فإن قيل كان الظاهر أن يقال : وهو الذى يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم بالنهار ويعلم ماجرحتم فيه ، فما نكتة هذا التقديم والتأخير فى الآية ؟ قلت الظاهر المتبادر أن تأخير ذكر البعث لأجل أن تتصل به علته المقصودة بالذكر فى هذا السياق وهى قوله تعالى ﴿ ليقضى أجل مسمى ﴾ الخ أى يوقظكم ويرسلكم فى أعمالكم لأجل أن يقضى وينفذ الأجل المسمى فى علمه تعالى لكل فردمنكم فان لأعماركم آجالا مقدرة مكتوبة لابد من قضائها وإتمامها ﴿ ثم إليه مرجعكم ﴾ ثم إليه وحده يكون رجوعكم إذا انتهت آجالكم ومتم ﴿ ثم ينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ إذ يبعثكم من مراقد الموت كما كان يبعثكم من مضاجع النوم ،لأنه عالم بتلك الأعمال كلها فيذكركم بها ، ويحاسبكم عليها ويجزيكم بها ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر وفيه تنبيه على أن القادر على البعث من توفى النوم قادر على البعث من توفى الموت

وقد خالف الزمخشرى الجمهور فى تفسير الآية فجعلها خطاباً للكفار خاصة إذ جعل الجرح خاصاً بعمل السوء وجعل الغرض من ذكر توفيهم فى الليل إنهم يكونون منسدحين فيه كالجيف ومن الجرح بالنهار عمل الآثام فيه . وجعل البعث على معناه

الشرعي و « في » للتعليل أو الشأن كحديث دخلت امرأة النار في هرة [1] وقال في بيان هذا : ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذي قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله ، كقولك : فيم دعوتني ؟ فتقول : في أمر كذا . وفسر الأجل المسمى بما ضرب به الله لبعث الموتى وجزائهم ، والمرجع بالرجوع إلى موقف الحساب . وفيه تكلف لا يدفعه إلا نص في نزول الآية في الكفار وحدهم وكون الجرح بمعنى فعل الآثام ، وكلاهما لا يثبت .

وفي ذكر الأجل المسمى في الآية والرجوع إلى الله تعالى لأجل الحساب والجزاء تأييد لما تقدم من حكمة تأخير ما كان مشركو مكة يستعجلون به من وعيد الله لهم ووعده لرسوله بالنصر عليهم و بيان عذاب الآخرة وراء ما أنذروا من عذاب الدنيا فمن لم يدركه الأول لموته قبل وقوعه لم يفلت من الآخر .

ثم إنه تعالى بين ما في هذه الآية من الإجمال في أمر الموت والرجوع إلى الله للحساب والجزاء مبتدئاً ذلك بذكر قهره لعباده واستعلائه عليهم وإرساله الحفظة

لإحصاء أعمالهم وكتابتها عليهم فقال ﴿ وهو القاهر فوق عباده و يرسل عليكم حفظة ﴾ بينا معنى الجملة الأولى بنصها في تفسير الآية الثامنة عشرة من هذه السورة (ص٣٣٦) وكلمة فوق تستعمل – كما قال الراغب – في المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة ، وذلك أضرب ضرب لها الراغب الأمثلة ، ففوق العلوية يقابله تحت ، وفوق الصعود يقابله في الحدور الأسفل ، وفوق العدد يقابله القليل أو الأقل منه ، وفوق الحجم يقابله الصغير أو الأصغر منه ، وفوق المنزلة يكون بمعنى الفضيلة كقوله تعالى (ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات * والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) و بمعنى القهر والغلبة كقوله تعالى حكاية عن فرعون (و إنا فوقهم قاهرون) و به فسروا هذه الآية وما قبلها .

وأما إرسال الحفظة على الناس فمعناه إرسالهم مراقبين عليهم من حيث لا يشعرون (كمراقبة رجال البوليس السرى في حكومات عصرنا) محصين لأعمالهم

(١) ﴿ تنمته ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت ﴾ رواه أحمد والشيخان وابن ماجه عن أبي هريرة

بكتابتها وحفظها فى الصحف التى تنشر يوم الحساب وهى المرادة بقوله تعالى (٨١ : ١٠ وإذا الصحف نشرت) وهؤلاء الحفظة هم الملائكة الذين قال الله تعالى فيهم (٨٢ : ١٠ وإن عليكم لحافظين ١١ كراماً كاتبين ١٢ يعلمون ماتفعلون) ولم يرد فى كلام الله ولا كلام رسوله (ص) بيان تفصيلى لصفة هذه الكتابة فنؤمن بها كما نؤمن بكتابة الله تعالى لمقادير السموات والأرض ولا نتحكم فيها بآرائنا . وأمثل ما أولت به أنها عبارة عن تأثير الأعمال فى النفس وأنه يكون بفعل الملائكة .

وقيل إن الحفظة من الملائكة غير الكاتبين الأعمال وهم المعقبات فى قوله تعالى من سورة الرعد (١٣ : ١٢ له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) قيل إنهم ملائكة يحفظونه من الجن والشياطين وقيل من كل ضرر يكون عرضة له لم يكن مقدراً أن يصيبه فإذا جاء القدر تخلوا عنه ، ولكن لم يصح فى ذلك شىء يعتد به . وفى هذه الآية أقوال أخرى لأهل التفسير المأثور منها أنها خاصة بالنبى (ص) وأنها نزلت حين أراد أربد بن قيس وعامر بن الطفيل قتله على أن يلهيه الثانى بالحديث فيقتله الأول فلما وضع يده على السيف يبست على قائمته فلم يستطع سله . ومنها أنها فى الكرام الكاتبين . ومنها أنها فى الأمراء والملوك الذين يتخذون الحرس والجلاوزة يحفظونهم ممن يريد قتلهم . وروى ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس (رض) أنه قال فى الآية : الملوك يتخذون الحرس يحفظونه [1] من أمامه ومن خلفه وعن يمينه وشماله يحفظونه من القتل ، ألم تسمع أن الله تعالى يقول (وإذا أراد الله بقوم سوءاً) لم يغن الحرس عنه شيئاً . وهذا المعنى هو الذى يناسب قوله تعالى قبل هذه الآية (١١ سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار ١٢ له معقبات) الآية وسيأتى تفصيل ذلك فى محله إن شاء الله تعالى .

وليس عندنا من الأحاديث الصحاح فى هذه المسألة إلا حديث أبى هريرة فى الصحيحين وغيرهما مرفوعاً « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار

---

(١) هكذا فى الدر المنثور باختلاف الضمائر

يجتمعون فى صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج بالذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادى فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون » وروى بلفظ « والملائكة يتعاقبون فيكم بواو و بغير واو [1] لكن لم يرد ذلك فى تفسير آية الرعد ، فإذا كان هؤلاء الملائكة هم الحفظة الكاتبين فلا محل لاختلاف العلماء فى تجددهم وتعاقبهم .

وذكروا من الحكمة فى كتابة الأعمال وحفظها على العاملين أن المكلف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رءوس الأشهاد كان ذلك أزجر له عن الفواحش والمنكرات ، وأبعث له على التزام الأعمال الصالحات ، فإن لم يصل إلى مقام العلم الراسخ الذى يثمر الخشية لله عزوجل والمعرفة الكاملة التى تثمر الحياء منه سبحانه والمراقبة له يغلب عليهم الغرور بالكرم الإلهى والرجاء فى مغفرته ورحمته تعالى فلا يكون لديهم من خشيته والحياء منه مايزجرهم عن معصيته كما يزجرهم توقع الفضيحة فى موقف الحساب على أعين الخلائق وأسماعهم . وزاد الرازى احتمال أن تكون فائدتها أن توزن تلك الصحف لأن وزنها ممكن ووزن الأعمال غير ممكن . كذا قال وهو احتمال ضعيف بل لا قيمة له لأنه مبنى على تشبيه وزن الله للأمور المعنوية بوزن البشر للأثقال الجسمية .

وأما بيان هذه الحكمة على الطريقة التى جرينا عليها فى بيان حكمة مقادير الخلق فتعلم مما مر هنالك ، وأما على طريقة من يقولون إن المراد بكتابة الأعمال حفظ صورها وآثارها فى النفس فهي أنها تكون المظهر الأتم الأجلى لحجة الله البالغة ــ فإذا وضع كتاب كل أحد يوم الحساب ونشرت صحفه المطوية فى سريرة نفسه تعرض عليه أعماله فيها بصورها ومعانيها فتتمثل لذاكرته ولحسه الظاهر والباطن كما عملها فى الدنيا لا يفوته شىء من صفاتها الحسية ولا المعنوية ــ كاللذة والألم ــ فيكون حسيبا على نفسه ، وعلى عين اليقين من عدل الله وفضله (١٧ : ١٣ وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه

(١) قيل إن الرواية الأولى مختصرة من هذه وقيل إنها وردت بلغة بنى الحارث التى يعبر عنها النحاة بلغة « أكلونى البراغيث » إضافة إلى هذه الجملة التى سمعت عن بعضهم

ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ١٤ اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا) . (١٨ : ٤٧ ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون ياويلتنا مالهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، ووجدوا ماعملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً) .

﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾ قرأ حمزة (توفاه) بألف ممالة بعد الفاء والباقون (توفته بالتاء بعد الفاء ورسمهما فى مصحف الإمام واحد هكذا « توفته » لأن الألف رسمت ياء كأصلها والمعنى أنه تعالى يرسل عليكم حفظة من الملائكة يراقبونكم ويحصون عليكم أعمالكم مدة حياتكم حتى إذا جاء أحدكم الموت وانتهى عمله توفته أى قبضت روحه رسلنا الموكلون بذلك من الملائكة وهؤلاء الرسل هم أعوان ملك الموت الذى قال الله فيه (٣٢ : ١١ قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون) فالأرواح أصناف كثيرة لكل منها مستقر فى البرزخ يليق به ، وللموت أصناف كثيرة لكل منها سنن ونظام فى الحياة خاص به ، فقبض الألوف من الأرواح فى كل لحظة ووضعها فى المواضع اللائقة بها عمل عظيم واسع النطاق يقوم بإرادته ونظامه رسل كثيرون ، وكل عمل منظم لا بد أن تكون له جهة وحدة هى مكان الرياسة والنظام منه ، وروى ابن جرير وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس أنه سئل عن ملك الموت أهو وحده الذى يقبض الأرواح ؟ قال هو الذى يلى أمر الأرواح وله أعوان على ذلك ــ وقرأ الآية ثم قال غير أن ملك الموت هو الرئيس الخ وروى عن ابراهيم النخعى ومجاهد وقتادة أن الأعوان يقبضون الأرواح من الأبدان ثم يدفعونها إلى ملك الموت ، فكل منها متوف ، وعن الكلبى أن ملك الموت هو الذى يتولى القبض بنفسه ويدفعها إلى الأعوان فإن كان الميت مؤمناً دفعها إلى ملائكة الرحمة وإن كان كافراً دفعها إلى ملائكة العذاب أى وهم يذهبون بالأرواح إلى حيث يوجههم بأمر الله تعالى .

وقد أسند التوفى إلى الله تعالى فى آية الزمر التى ذكرناها فى أول تفسير الآية التى قبل هذه (ص ٤٧٩) إما على أنه هو الآمر لملك الموت ولأعوانه جميعاً بذلك ــ وهو ماصرحوا به ــ وإما على أنه هو الفاعل الحقيقى والمسخر لملك الموت وأعوانه ، فهم

بأمره يعملون ، و بتسخيره يتصرفون ، لا يعتدون فى تنفيذ إرادته ولا يفرطون ، والتفريط التقصير بنحو التوانى والتأخير (وتقدم تحقيق معناه فى تفسير « ٣٨ مافرطنا فى الكتاب من شيء » (ص ٣٩٤) وقرأ الأعرج يفرطون من الإفراط المقابل للتفريط أى لا يتجاوزون ولا يعتدون فيه . ومعناه صحيح ولكن الحاجة إلى نفى الإفراط غير قوية ، والآية تدل على عصمة الملائكة كما قال المفسرون

﴿ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ﴾ الظاهر المتبادر أن المعنى ثم يرد أولئك الذين تتوفاهم الرسل إلى الله الذى هو مولاهم الحق ليحاسبهم و يجازيهم على أعمالهم فيكون بمعنى آية ألم السجدة (٣٢:١١) التى تقدمت آنفاً . وقيل إن المعنى ثم يرد أولئك الرسل إلى ربهم بعد إتمام ما وكل إليهم بموت جميع الناس فيموتون هم أيضاً ، ذكره الرازى وهو ضعيف من وجوه ـ منها مخالفته لآية السجدة ، ومنها أن الكلام فى البشر و بيان الدين لهم و إقامة حججه عليهم ، ومنها أن الحساب الذى ختمت بذكره الآية حساب البشر لا حساب ملك الموت وأعوانه .

وفى الجملة مباحث لفظية ومعنوية يتضح بها ما فيها من البلاغة

(الأول) إن فى الكلام التفاتاً من الخطاب إلى الغيبة لأن ما قبله خطاب منه سبحانه للمكلفين، والتفاتاً آخر من التكلم إلى الغيبة و إلا لقال ثم رددناكم أو رددناهم على الالتفات ـ الخ ونكتة الالتفات تفهم من المباحث الأخرى

(الثانى) أنه جعل فعل الرد مبنياً للمفعول للدلالة على أن لله تعالى رسلا أخرى ـ والظاهر أنهم غير رسل الموت ورسل الحفظ ـ يردون العباد إليه بعد البعث عند ما يحشرونهم بأمره للحساب والجزاء ، وهذه أظهر نكت الالتفات

(الثالث) ذهب بعض المفسرين إلى أن الضمير فى قوله « ردوا » للكل المدلول عليه بأحد من قوله « إذا جاء أحدكم الموت » وأن هذا هو السر فى مجيئه بطريق الالتفات والافراد أولا والجمع آخراً ، لوقوع التوفى على الافراد والرد على الجملة والمجموع . ونحن نرى أنه لا حاجة إلى تكلف القول برجوعه إلى الكل المدلول عليه بأحد ، والالتفات عبارة عن جعل ضمير الخطاب الذى للجماعة ضمير غيبة لهم

(الرابع) أن هذا الرد يكون بعد البعث فكان الأصل أن يعبر عنه بفعل

الاستقبال كما فى آية السجدة (ثم تردون) وعبر هنا بالماضى لإفادة تحقق الوقوع حتى كأنه وقع وانقضى

(الخامس) من فوائد الالتفات من التكلم إلى الغيبة ذكر اسم الجلالة ووصفه بما وصف به ولا يخفى أن تأثيره فى النفس هنا أعظم من تأثير ضمير المتكلم

(السادس) قالوا إن الرد إلى الله هو الرد إلى حكمه وقضائه، وحسابه وجزائه ، أو إلى موقف الحساب ، ومكان العرض والسؤال ، لأن الرد إلى ذاته غير معقول وغير ممكن ، وهذا التعليل لايحتاج إليه العربى القح لفهم ما ذكر من الآية ، ولا الدخيل فى العربية إلا من كان مطلعاً على مذهب غلاة أهل الوحدة ، ولو صح مذهبهم لكان سياق الكلام مانعاً أن يكون مراداً من العبارة كما يمنعه من أسلوبه وصف اسم الذات بما وصف به ، وما ختمت به الآية وهاك بيانه .

(السابع) أن وصف الاسم الكريم بمولاهم الحق يدل على أن ردهم إليه حتم لأنه هو سيدهم الحق الذى يتولى أمورهم ويحكم بينهم بالحق . والحق فى اللغة هو الثابت المتحقق ، وهذا الوصف لا يتحلى به أحد من الخلق إلا على سبيل العارية المؤقتة ، فما كان من تولى بعض العباد أمور بعض بملك الرقبة ، أو ملك التصرف والسياسة، فمنه ماهو باطل من كل وجه، ومنه ما هو باطل من حيث إنه موقوت بإثبات ولا بقاء له ، وحق من حيث إن مولاهم الحق أقره فى سننه الاجتماعية أو شرائعه المنزلة لمصلحة العباد العارضة مدة حياتهم الدنيا ، فثبت بذلك أن الله عز وجل هو مولاهم الحق وحده ، وما كان من ولاية غيره الباطلة من كل وجه ، أو الباطلة فى ذاتها دون صورتها المؤقتة ، فقد زال كل ذلك بزوال عالم الدنيا و بقى المولى الحق وحده كما زال كل ملك وملك صوريين كانا للخلق فى هذا العالم وصاروا إلى يوم لاتملك فيه نفس لنفس شيئاً (س٨٣ : ١٩) وظهر يومئذ أن الملك الصوري والحقيقى لله الواحد القهار (س٤٠ : ١٦) وكل هذا مبطل لخيال وحدة الوجود وكذا ما بعده وهو

﴿ ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين ﴾ ألا حرف استفتاح يذكر فى أول الكلام لتنبيه المخاطب لما بعده إذا كان مهما لئلا يفوته منه شىء ، وقوله «له الحكم» يفيد الحصر ، أى له الحكم وحده ليس لغيره منه شىء فى ذلك اليوم ، لا على سبيل

الصورة والإضافة المؤقتة ولا على سبيل الحقيقة (٢٧ : ٨٠ إن ربك يقضي بينهم بحكمه وهو العزيز العليم - ٥٢ : ٨ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله - ٣٩ : ٤٣ قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون) والآيات في هذا المعنى كثيرة . وفسر كونه تعالى أسرع الحاسبين بأنه يحاسب العباد كلهم في أسرع زمن وأقصره لا يشغله حساب أحد عن حساب غيره ، لأنه لا يشغله شأن عن شأن ، فاسم التفضيل فيه على غير بابه إذ لا محاسب هنالك غيره ، أو هو بالنسبة إلى المحاسبين أو الحاسبين في غير الآخرة ، ولفظ الحاسبين اسم الفاعل من حسب الثلاثي لا من حاسب ، والحساب مصدر لكل منهما ، يقال حسبه حسباً وحسابا وحاسبه محاسبة وحسابا والمحاسبة أو الحساب في المعاملة مبني على الحسب والحساب الذي هو العد والإحصاء لأن المحاسب يحصي على من يحاسبه العدد في المال ، أو ما نيط به من الأعمال . والمراد هنا أنه أسرع الحاسبين إحصاء للأعمال ومحاسبة عليها ، وقد تقدم تفسير (والله سريع الحساب) فيراجع في ص ٢٣٦ ج ٢ من التفسير

---

(٦٣) قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً : لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (٦٤) قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ .

أمر الله تعالى رسوله في الآيات السابقة أن يبين لعباده إحاطة علمه وشمول قدرته ، واستعلاءه عليهم بالقهر ، وحفظه أعمالهم عليهم ، وكونه هو مولاهم الحق الذي يحاسبهم ويجازيهم عليها بعد أن يميتهم ثم يبعثهم . ثم أمره بهذا القول أن يذكرهم بشيء يجدونه في أنفسهم ويقولونه بأفواههم ، ويغفلوا عما يستلزمه من كون الله تعالى هو مولاهم الحق الذي يجب توحيده وإفراده بالعبادة ، ولا سيما مظهرها الأعلى وهو الدعاء في الرخاء كالدعاء في الشدة ، فقال :

﴿ قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية ﴾ ظلمات البر

والبحر قسمان ظلمات حسية كظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر، وظلمات معنوية كظلمة الجهل بالطرق والمسالك ، وظلمة فقد الصوى والمنار ، أو اشتباه الأعلام والآثار ، وظلمة الشدائد والأخطار ، كالعواصف والأعاصير وهياج البحار ، أو مساورة الأفاعى والسباع ، أو مكافحة العدد الكثير من الأعداء ، وتسمية هذه الأمور المعنوية ظلمات من المجاز كتسمية الجهل والكفر والضلال بذلك - وهو كثير فى التنزيل - ونقلوا أنه قيل لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب . وأقول لا يصح إطلاق الظلمة على كل شدة ، بل على الشدة التى لها عاقبة سيئة مجهولة تخشى ولا تعلم ، فهو يرجع إلى معنى الجهل . والتضرع المبالغة فى الضراعة وهى الذل والخضوع ، وقال الراغب هو إظهار الضراعة بعد أن فسرها بالضعف والذل ، والإظهار قد يكون إظهار ما هو واقع وقد يكون إظهار ما هو غير واقع على سبيل الرياء ، والمراد بالتضرع هنا ما هو صادر عن الإخلاص الذى يثيره الايمان الفطرى المطوى فى أنفس البشر . والخفية بالضم والكسر الخفاء والاستتار ، فإذا كان التضرع إظهار الحاجة إلى الله تعالى والتذلل له بالجهر والدعاء ، ورفع الصوت به مع البكاء ، فالخفية فى الدعاء عبارة عن أسراره هرباً من الرياء ، وهاتان حالتان تعرضان للانسان عند شعوره بالحاجة إلى الله تعالى ويأسه من الأسباب ، تارة يجأر بالدعاء رافعاً صوته متضرعاً مبتهلا . وتارة يسرّ الدعاء ويخفيه مخلصاً محتسباً ، ويتحرى أن لا تسمعه أذن ، ولا يعلم به أحد ، ويرى أنه يكون بذلك أجدر بالقبول ، وأرجى لنيل السول ، والمعنى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الغافلين عن أنفسهم ، وما أودع من آيات التوحيد فى أعماق فطرتهم : من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الحسية والمعنوية عند ما تغشاكم فى أسفاركم حال كونكم تدعونه عند وقوعكم فى كل ظلمة منها دعاء تضرع ودعاء خفية

قائلين ﴿ لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين ﴾ أى مقسمين هذا القسم فى دعائكم : لئن أنجانا الله من هذه الظلمة أو الداهية المظلمة لنكونن من المتصفين بالشكر الدائم له المنتظمين فى سلك أهله ، وفى قراءة (لئن أنجيتنا) بالخطاب وسيأتى .

﴿ قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون ﴾ الكرب الغم الشديد

مأخوذ من كرب الأرض وهو إثارتها وقلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس كذلك أو من الكرب (بالتحريك)وهو العقد الغليظ فى رشاء الدلو (حبله)وقد يوصف الغم بأنه عقدة على القلب أى لما يشعر به المغموم من الضغط على قلبه والضيق فى صدره أو من أكربت الدلو إذا ملأته ، أفاده الراغب،والمعنى أن الله ينجيكم المرة بعد المرة من تلك الظلمات ومن كل كرب يعرض لكم ثم أنتم تشركون به غيره بعد النجاة أقبح الشرك،مخلفى وعدكم له بالشكر،حانثين بما وكدتموه به من اليمين،مواظبين على هذا الشرك مستمرين ، لا تكادون تنسونه إلا عند ظلمة الخطب،وشدة الكرب. وأجلى شرككم أنكم تدعون أولياء من دون الله وتسندون إليهم الأعمال إن لم يكن بالاستقلال فبالشفاعة عند الله حتى إنكم لا تستثنون منها تلك النجاة ، وهذه الحجة من أبلغ الحجج لمن تأملها ، ولذلك تتكرر فى التنزيل ذكرها وطالما ذكرناها فى آيات التوحيد ودلائله وأقرب بسط لها ما أوردناه فى تفسير الآيتين ٤٠ و ٤١ من هذه السورة وفيه شواهد بمعنى هاتين الآيتين . فليراجع (فى ص ٤٠٧ — ٤٤١)

قرأ عاصم وحمزة والكسائى (ينجيكم) بالتشديد فى الموضعين من التنجية والباقون بالتخفيف فيهما من الانجاء وهما لغتان فى تعدية نجا ينجو يقال نجاه وأنجاه ونطق بهما القرآن فى غير هاتين الآيتين أيضاً ولكن فى التشديد من المبالغة والدلالة على التكرار ما ليس فى التخفيف ، وقرأ عاصم فى رواية أبى بكر (خفية) بكسر الخاء والباقون بضمها وهما لغتان كما تقدم ، وقرأ عاصم وحمزة والكسائى (أنجانا) على الغيبة فعاصم فخمها والآخرون قرأوها بالامالة وقرأ الباقون (أنجيتنا) على الخطاب وهى مرسومة فى المصحف الامام هكذا (أنجينا) وقراءة الغيبة أقوى مناسبة للفظ ، والخطاب أشد تأثيراً فى النفس .

---

(٦٥) قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ، انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (٦٦) وَكَذَّبَ بِهِ

قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (٦٧) لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ .

ذكر الله تعالى هؤلاء الناس فى الآيتين السابقتين بعض آياته فى أنفسهم، ومنته عليهم فى وقائع أحوالهم، التى يشعر بها كل من وقعت له منهم وكونه هو الذى ينجيهم من الظلمات والكروب والأهوال والخطوب، إما بتسخير الأسباب، وإما بدقائق اللطف والإلهام، ثم قال .

﴿ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض ﴾ فهذا تذكير بقدرته على تعذيبهم، إثر التذكير بقدرته على تنجيتهم، لافرق فيها بين افرادهم وبين مجموعهم وجملتهم، وانذار بأن عاقبة كفر النعم، أن تزول وتحل محلها النقم . والمعنى قل أيها الرسول لقومك ومن وراءهم من الكافرين بنعم الله، الذين يشركون به سواه، ولا يشكرون له مامن به من النعم وأسداه، ومن الذين يتنكبون سنن الله، ويختلفون فى الكتاب بعد أن هداهم به الله : هو الله القادر على أن يثير ويرسل عليكم عذابا تجهلون كنهه فيصبه عليكم من فوقكم، أو يثيره من تحت أرجلكم، أو يلبسكم ويخلطكم فرقا وشيعاً، مختلفين على أهواء شتى، كل فرقة منكم تشايع إماما فى الدين، أو تتعصب لملك أو رئيس، ويذيق بعضكم بأس بعض، وهو ما عنده من الشدة والمكروه فى السلم والحرب، وقال صاحب الكشاف بعد تفسير اللبس بالخلط : ومعنى خلطهم أن ينشب القتال بينهم فيختلطوا ويشتبكوا فى ملاحم القتال من قوله :

وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبست نفضت لها يدى

أقول وأصل معنى اللبس التغطية كاللباس وهذا التفرق والاختلاف بين الشيع كالغطاء يستر عن كل شيعة ماعليه الأخرى من الحق، ومافى الاتفاق معها من المصلحة والخير، ولمادة ش ى ع ثلاث معانى أصلية فى اللغة (أحدها) الانتشار والتفرق ومنه شاع وأشاع الأخبار وطارت نفسه شعاعا (ثانيها) الاتباع والدعوة إليه ومن الأول تشييع المسافر وتشييع الجنازة ومن الثانى قولهم أشاع بالإبل أى دعاها إذا استأخر بعضها

ليتبع بعضها بعضا (ثالثها) التقوية والتهييج ومنه قولهم شيع النار إذا ألقى عليها حطبا يذكيها به ، والشياع (بالفتح والكسر) ما تضرم به النار ، وكل هذه المعانى ظاهرة فى الشيع والأحزاب المتفرقة بالخلاف فى الدين أو السياسة . وفسر ابن عباس الشيع بالأهواء المختلفة أى أصحابها .

وقد ورد فى المأثور تفسير العذاب من فوق بالرجم من السماء أى من جهة العلو ــ وكذا بالطوفان ــ كما وقع لبعض الأمم القديمة، والعذاب من تحت الأرجل بالخسف والزلازل المعهودة فى القديم والحديث ، وروى عن ابن عباس أن المراد بالفوق أئمة السوء ــ أى الحكام والرؤساء ــ وبالتحت خدم السوء ،وفى رواية(من فوقكم) يعنى أمراءكم (أو من تحت أرجلكم) يعنى عبيدكم وسفلتكم .وهذا معنى صحيح فى نفسه ولعل مراد الخبر منه أنه يدخل فى عموم ما ترشد إليه الآية ، وقيل المراد بالفوق حبس المطر وبالتحت منع الثمرات ، وهذا تفسير سلبى والتعبير عنه بالإرسال تعبير عن الشىء بضده فإن الإرسال ضد المنع والإمساك والحبس ، ومنه قوله تعالى (٣٥ : ٢ وما يمسك فلا مرسل له من بعده) ولما كان لفظ العذاب في الآية نكرة جاز حمله على كل عذاب يأتي من فوق الرءوس ومن تحت الأرجل أو من رؤساء الناس أو من تحتهم ، ولولا أن هذا الإبهام مراد لأجل هذا الشمول لصرح بالمراد كما صرح به فى مثل قوله تعالى (٦٧ : ٦ أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور ٧ أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير) وحكمة مثل هذا الإبهام فى القرآن أن ينطبق معنى اللفظ على ما يدل عليه مما يحدث فى المستقبل أو ينكشف للناس فيه ما كان خفياً عنهم ، إذ ورد فى وصف القرآن أنه لا تنتهى عجائبه ، وأن فيه نبأ من قبل الذين نزل فى زمنهم ومن كان معهم ومن يجىء بعدهم .

مثال ما عبر القرآن عنه ولم ينكشف لجمهور الناس انكشافا تاما إلا بعد نزوله بقرون كون الثمار وغيرها أزواجا منها الذكر والأنثى قال تعالى (١٣ : ٣ ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وقال(٥١ : ٤٩ ومن كل شىء خلقنا زوجين) وكانوا يحملون الآيات فى ذلك على المجاز ــ وكون الرياح تلقح النبات كما هو صريح قوله تعالى

(١٥ : ٢٢ وأرسلنا الرياح لواقح) وقد جعله بعض مفسرى السلف تلقيحاً مجازيا كقول ابن مسعود (رض) إنها تلقح السحاب فيدر كما تدر اللقحة[1] نعم قال ابن عباس (رض) وكذا الحسن : تلقح الشجر وتمرى السحاب ، ولكن هذا القول المقتبس من التنزيل بنور الفهم الصحيح ، لم يزل خفياً فى تفصيله حتى عن العرب الذين كانوا يلقحون النخيل - إلى أن اكتشف الناس أعضاء الذكورة والأنوثة فى النبات وكونها تثمر بالتلقيح ، وكون الرياح تنقل مادة الذكورة من ذكرها إلى أنثاها فتلقحها به ، ولما علم الافرنج بهذا قال بعض المطلعين على القرآن المجيد من المستشرقين منهم : إن أصحاب الابل - يعنى العرب - قد عرفوا أن الريح تلقح الأشجار والثمار قبل أن يعرفها أهل أوربة بثلاثة عشر قرنا[2]

ومثال ماعبر القرآن عنه مما يشمل مالم يكن فى زمن من تنزيله ولا فيما قبله بحسب مايعلم البشر هذه الآية التى ظهر تفسيرها فى هذا الزمان بهذه الحرب الأوربية التى لم يسبق لها نظير ، فقد أرسل الله على الأمم عذاباً من فوقها بما تقذفه الطيارات والمناطيد من المقذوفات النارية والسموم البخارية والغازية التى لم تعرف قبل هذه الحرب فوق مقذوفات المدافع وغيرها مما كان معروفا قبلها ولكن بعد تنزيل الآية - وعذاباً من تحتها بما يتفجر من الألغام النارية وبما ترسله المراكب الغواصة فى البحر ، التى اخترعت فى هذا العصر ، ولبسها شيعا متعادية وأذواق بعضها بأس بعض ، فحل بها من التقتيل والتخريب مالم يعهد له نظير فى الأرض ، وقد شرحنا هذا فى مقالة نشرناها فى المنار . ولا شك فى أن دلالة الآية على هذه المخترعات مراد ، لأن الله تعالى منزل القرآن هو علام الغيوب . وفى الحديث المرفوع ما يشير إلى ذلك ، فقد روى أحمد والترمذى من حديث سعد بن أبى وقاص قال : سئل رسول الله (ص) عن هذه الآية (قل هو القادر - إلى آخرها) فقال « إما انها كائنة ولم يأت تأويلها بعد» ويقويه ماورد فى تطبيقها على أمتنا ، لأنه سنة الله فى أهل الكتاب من قبلنا ، كما يأتى قريبا .

﴿ انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون ﴾ أى انظر بعين عقلك أيها

(١) اللقحة بالفتح الناقة ذات اللبن (٢) نقل ذلك السيد محمد بيرم الخامس فى مقدمة صفوة الاعتبار عن مستر اجتيرى الانكليزى الذى كان معلم العربية فى مدرسة اكسفورد الجامعة

الرسول — ومثله فى هذا كل مخاطب بالقرآن — كيف نصرف الآيات والدلائل فنجعلها على أنحاء شتى ، منها ما طريقه الحس ، ومنها ما طريقه العقل ، ومنها ما طريقه علم الغيب ، لعلهم يفقهون الحق ، ويدركون كنه الأمر ، فإن الفقه هو فهم الشىء بدليله وعلته ، المفضى إلى الاعتبار والعمل به ، وإنما يرجى تحصيله بتصريف الآيات ، وتنويع البينات .

فعلم مما تقدم أن هذه الآية عامة وإن نزلت فى سياق إنذار مشركى مكة وإقامة الحجة عليهم ، فالعبرة فيها كغيرها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أو مقتضى السياق كما تقرر فى الأصول ، وقد جهل هذا بعض المعممين فأنكروا علينا منذ أول العهد بإنشاء (المنار) ما كنا نورده فى سياق تذكير المسلمين ، من الآيات التى نزلت فى المشركين والمنافقين ، ومما يؤيد مسلكنا هذا ما رواه البخارى والنسائى فى تفسير هذه الآية من حديث جابر قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) قال رسول الله (ص) « أعوذ بوجهك » قال (أو من تحت أرجلكم) قال « أعوذ بوجهك » (أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض) قال رسول الله (ص) « هذه أهون أو هذا أيسر » هذا لفظ البخارى فى كتاب التفسير من صحيحه ، ووقع فى كتاب الاعتصام منه « هاتان أهون أو أيسر » — والشك من الراوى — وإنما كانت خصلتا اللبس وإذاقة البأس أهون أو أيسر لأن المستعاذ منه قبلهما هو عذاب الاستئصال بإحدى الخصلتين الأوليين بأن لا يبقى من الأمة أحد ويدل على ذلك أحاديث متعددة منها حديث ابن عباس عند أبى بكر بن مردويه عن النبى (ص) قال « دعوت الله أن يرفع عن أمتى أربعا فرفع عنهم اثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين : دعوت الله أن يرفع عنهم الرجم من السماء والخسف من الأرض وأن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض ، فرفع عنهم الخسف والرجم وأبى أن يرفع الآخرين » وفى رواية أخرى عنده عنه — أى ابن عباس — قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر . . .) قام النبى (ص) فتوضأ ثم قال « اللهم لا ترسل على أمتى عذابا من فوقهم ولا من تحت أرجلهم ولا تلبسهم شيعا ولا تذق بعضهم بأس بعض » قال فأتاه جبريل فقال : يا محمد قد أجار الله أمتك أن يرسل عليهم عذابا

من فوقهم أو من تحت أرجلهم . أى ولم يجرهم من العذابين الآخرين لأنه لابد أن يتبعوا سنن من قبلهم من أهل الكتاب ، ويحل ماحل بهم من عذاب التفرق والخلاف . وذلك مقتضى سنته تعالى فى عقاب أتباع الرسل يختلفون فى الدين الجامع لكلمتهم فيكونون مذاهب وشيعاً ، ويتبع ذلك اختلافهم فى السلطة والسياسة أو يتقدمه ، ويترتب عليه التخاصم والاقتتال الذى نعهده ، وهذا معنى قضاء الله فى حديث ثوبان الذى يأتى قريباً .

وروى أبو الشيخ عن مجاهد فى تفسير الآية أن هذا العذاب عذاب أهل الاقرار وأن العذاب الأول عذاب أهل التكذيب . وأوضح منه ما رواه ابن جرير عن الحسن قال لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا) قام رسول الله (ص) فتوضأ فسأل ربه أن لا يرسل عليهم عذابا من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمته شيعا ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بنى إسرائيل ، فهبط إليه جبريل فقال : يا محمد إنك سألت ربك أربعا فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين : لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصلهم فانهما عذابان لكل أمة اجتمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها، ولكنهم يلبسهم شيعا ويذيق بعضهم بأس بعض . وهذان عذابان لأهل الاقرار بالكتب والتصديق بالأنبياء ولكن يعذبون بذنوبهم وأوحى الله إليه (فإمّا نذهبن بك فإنا منهم منتقمون) يقول من أمتك (أو نرينك الذى وعدناهم) من العذاب وأنت حى (فانا عليهم مقتدرون) فقام نبى الله (ص) فراجع ربه فقال « أى مصيبة أشد من أرى أمتى يعذب بعضها بعضا ؟ » وأوحى إليه (الم ، أحسب الناس أن يتركوا) الآيتين فأعلمه أن أمته لم تخص دون الأمم بالفتن وأنها ستبتلى كما ابتليت الأمم ، ثم أنزل عليه (قل رب إما ترينى مايوعدون رب فلا تجعلنى فى القوم الظالمين) فتعوذ نبى الله فأعاذه الله ، لم ير من أمته إلا الجماعة والألفة والطاعة ، ثم أنزل عليه آية حذر فيها أصحاب الفتنة فأخبره أنه إنما يخص بها ناس منهم دون ناس فقال (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب) فخص بها أقواما من أصحاب محمد (ص) بعده وعصم بها أقواما اه

وقد وفى الحسن رحمه الله المسألة حقها من البيان بذكر مايتعلق بها و إن نزل بعدها بسنين كآية الأنفال الأخيرة ولكنه لم يبين معنى هذه وهو بيان سنته تعالى فى الفتن تصاب بها الأمم لاتصيب الذين ظلموا منهم وكانوا سبب العذاب المترتب عليها خاصة ، بل تحل بهم و بمن لم يمنعهم عن الظلم ولو عجزاً ، بل ظاهر الرواية مخالف لظاهر الآية فى هذا ولعله محرف

واعلم أنه ورد فى هذا المعنى أحاديث أخرى منها أنه (ص) دعا ربه أن لا يهلك أمته بتسليط عدوّ عليهم من غير أنفسهم ولا بالسنة العامة أى المجاعة والقحط ولا بالغرق ولا بما عذب به الأمم قبلهم كالريح والصيحة والرجفة . وقد أورد هذه الأحاديث الحافظ ابن كثير فى تفسير هذه الآية والسيوطى في الدر المنثور

وقد استشكل هذه الأحاديث العلماء بما ورد من الأحاديث المتعددة من الطرق المختلفة فى إثبات وقوع الخسف والمسخ والقذف فى هذه الأمة ، وأمثل ما أجابوا به عنها هو أن مادعا به النبي(ص) إنما هو عدم هلاك أمته كلها بما ذكر كما هلكت عاد وثمود وقوم لوط وغيرهم، ووقوع شيء من ذلك فى بعض الأمة لاينافى استجابة الدعاء ، فان منه الموت غرقا أو جوعا وقد وقع لكثير من الأمة حتما .

ثم حدث لهذه الأمة فى الأجيال الأخيرة ماهو أولى بالاشكال ، وأحوج إلى مثل هذا الجواب ، وهو تسليط الأعداء عليها المعارض لما ورد فى هذا الباب، وأصحه ماروأه مسلم من حديث ثوبان قال: قال رسول الله(ص) «إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها (١) وإن أمتي سيبلغ ملكها مازوى لي منها ، وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض وإنى سألت ربى لأمتى أن لايهلكها بسنة عامة وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم (٢) وإن ربى قال يامحمد إذا قضيت قضاء فإنه لايرد ، وإنى أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها ــ أو قال من بين أقطارها ــ حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبى بعضهم بعضا»

(١) زوي الشيء يزويه قبضه وجمعه والمعنى أنه كشفه له وأطلعه عليها (٢) يكنى بالبيضة عن وضع سلطة القوم وملكهم وعن عزهم ومستقر قوتهم وما يحمون من حقيقتهم

ورواه أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي وغيرهم بزيادة عما هنا . وقد ظهر صدق الرسول (ص) فى بلوغ ملك أمته مشارق الأرض ومغاربها وفى وقوع بأسهم بينهم، ومازال ملكهم عن أكثر تلك الممالك إلا بتفرقهم، ثم بمساعدتهم الأجانب على أنفسهم، وكم تألبت عليهم الأمم فلم ينالوا منهم بدون ذلك منالا ، ومابقى لهم الآن قليل ضعيف يتوقع الطامعون الاستيلاء عليه قريباً ، ونحن نرجو خذلان الطامعين ، و إقامة قواعد استقلالنا على أساس متين، يضمنه تكافل الأمم وحفظها للسلم ولو عشرات من السنين لعلنا نصير فى فرصتها من العالمين العاملين، الذين يحفظون حقيقتهم بأنفسهم، ولا يتكلون على تنازع الطامعين فيهم ، فإن هذا اتكال على أمر سلبي لا يدوم لنا ، و إن كان هو الذى أبقى لنا هذا القليل الذى ذكرنا ، و بقاؤه هو مصداق الحديث على الطريقة المعتمدة فى الجواب عن الدعاء برفع الخسف والقحط والغرق وغيرها فى الأحاديث الأخرى

ويمكن أن يجاب عن حديث ثوبان هذا بجواب آخر غير الذى يؤخذ من جوابهم عن غيره ، وغير ماأشرنا اليه آنفاً فى بيان صدقه ، وهو أن الله تعالى لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم ماداموا مستمسكين بعروة الايمان الوثقى وقائمين بحقوقه ومنها الأسباب التى وعدهم الله تعالى النصر ماداموا مستمسكين بها وقد بينها لهم فى كتابه وتقدم كثير منها فيما مرّ من التفسير[1] ويؤيد ذلك حديث آخر عن ثوبان نفسه قال: قال رسول الله (ص) «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها — فقال قائل : ومن قلة نحن يومئذ ؟ قال — بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل ، وسينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن فى قلوبكم الوهن — قال قائل : يارسول الله وما الوهن ؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت » رواه أبو داود فى سننه والبيهقى فى دلائل النبوة[2]

---

(١) أنظر كلة نصر فى فهارس أجزاء التفسير وراجع ماتشير اليه أرقامها

(٢) فى سنده أبو عبد السلام صالح بن رستم الهاشمى قال أبو حاتم فيه مجهول وقال الذهبي روى عنه ثقتان فخفت جهالته . ويوشك معناه يقرب ، وتداعى أصله تتداعى أى تجتمع أو تتابع وأصل معناه يدعو بعضها بعضا . والأكلة كفعلة جمع آكل وروى بصيغة اسم الفاعل أى الجماعة الآكلة . والغثاء بالضم مايحمله السيل=

﴿ تنبيه غافل ، وتعليم جاهل ﴾

يسيء كثير من المسلمين تأويل حديثى ثوبان وغيرهما من أحاديث الفتن ويحملونها على مايضرهم ، وهو مالم يرده الرسول (ص) ولا يرضاه لهم ، فوجب أن نبين الحق فى ذلك فنقول

إن لأحوال الأمم العامة تأثيراً عظيما فى فهم أفرادها لنصوص الدين وغيرها من أقوال الحكماء والشعراء ، فهى فى حال ارتقائها بالعلم والحكمة ، ومايثمران من العزة والقوة ، تكون أصح افهاما ،وأصوب أحكاما ، وأكثر اعتباراً و إدكاراً ، وأحسن استفادة واستبصاراً ، وفى حال فشو الغباوة والجهل ، ومايتتجان من الضعف والذل ، تكون بالضد من ذلك ، وأضرب مثلا لذلك النصوص والحكم المنظومة والمنثورة فى ذم الطمع والحرص على المال وزينة الدنيا وما يقابلها من تعظيم أمر الآخرة والترغيب فى معالى الأمور و بذل المال فى سبيل الحق ــ لم تكن تلك النصوص والحكم والأشعار والأمثال بصادة للأمة فى طور حياتها وارتقائها عن الفتح والكسب ، واحراز قصب السبق ، فى جميع ميادين التنازع على السيادة وموارد الرزق ، بل كانت هى الحافزة لها إلى ذلك بقصد اعزاز الملة ، ورفع شأن الأمة ، لذلك كانوا يبذلون تلك الأموال بمنتهى السخاء فى سبيل البر وأعمال الخير ، ولو حفظ المتأخرون منا ماحبسه من قبلهم من الأوقاف على جميع المصالح العامة وأنواع البر لوجدوا أن جميع ماملكوه من الأرض كان وقفا بل وقفا بل وقف مراراً ، لأن الخلف الطالح صار يحول أوقاف السلف الصالح إلى ملك حتى كان عم والدى الشيخ النقاد الخبير السيد أحمد أبو الكمال يقول على سبيل المبالغة فى هذا المعنى : فى كل مئة سنة يتحول كل وقف فى طرابلس الشام ملكا وكل ملك وقفا

= ويلقيه من الزبد والعيدان ونحوها . والوهن الضعف أو شدته . والسؤال عن سببه وإنما سببه حب الحياة الدنيا ولذتها وإيثارها على الجهاد فى الدفاع عن الحقيقة وكراهة الموت ولو فى سبيل الحق حرصاً على هذه الحياة الخسيسة . وأجدر بهذا الحديث أن يعد من أعلام النبوة كالذى قبله

كانت تلك النصوص والحكم للأمة فى تلك الحياة كالغذاء الصالح للجسم السليم يزيده قوة ويحفظ له حياته ويعوضه عن كل ماينحل منه من الدقائق الميتة مادة حية خيراً منها ، ثم صارت فى طور الضعف كالغذاء الجيد فى الجسم العليل لايزيده إلا ضعفا وانحلالا ، إذ صاروا يفهمون منها أن الكسل والخمول والتواكل والفقر والذل من مقاصد الدين ، فصاروا لايستفيدون منها إلاضعفا وعجزاً ، ولا يزدادون مع ذلك إلا حرصا ودناءة وبخلا

إذا تدبرت هذا المثال فاجعله مرآة لما ورد في الأحاديث النبوية ، من أنباء مستقبل الأمة الاسلامية ، كسعة ملكها فى مشارق الأرض ومغاربها ، (أى بالنسبة إلى الحجاز) ثم تداعى الأمم عليها كما تتداعى الآكلة إلى قصعتها ، ومن تفرقها شيعاًووقوع بأسها بينها ، وغير ذلك من أنباء الفتن ، وما يكون قبل قيام الساعة من الاحداث والبدع ، واعلم أن ماأصاب الأمة الاسلامية بسوء فهمها لهذه الأحاديث بعد فشو الجهل فيها هو نحو مما أصابها بسوء فهمها لتلك النصوص والحكم التى أشرنا إليها فى المثال : وطن جماهير المسلمين أنفسهم منذ قرون على الرضا بجميع الفتن والشرور التى أنبأت الأحاديث بوقوعها فى المستقبل ، فقعدت هممهم عن القيام بما أمر الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ودفع المكروه والدفاع عن الحق بقدر الاستطاعة ، معتذرين لأنفسهم بأن ذلك قدر ، قد ورد بوقوعه الخبر، فلامهرب منه ولا مفر ، كما يعتذرون لأنفسهم عن ترك مجاراة الأمم العزيزة في أسباب العزة وطرق الثروة ، بالنصوص والحكم التى وردت فى التنفير عن الطمع والجشع وتهوين أمر شهوات الدنيا ، والترغيب فى معالى الأمور وإيثار الحياة الباقية — ولا حجة لهم في شيء من ذلك بل لله الحجة البالغة عليهم ، وقد بسطنا ذلك مراراً فى التفسير وفي غير التفسير

وتراهم مع هذا قد تركوا السعى والعمل لما وعدوا به في الآيات والأحاديث من الخير والسيادة كما كان يسعى ويعمل له سلفهم ، ومن تلك الوعود مالم يأت تأويله ولا بد من إتيانه ، لأن وعد الله مفعول لابد منه ، كما تركوا العمل بالنصوص الآمرة بالبذل فى سبيل الله ، مع ادعائهم الأخذ بما ورد فى إيثار الآخرة على الدنيا أو احتجاجهم به وحقيقة الأمر أنهم رزئوا بالجهل والخمول والكسل وسقوط الهمة، فهم بجهلهم

يتعبون و يشقون في اتباع أهوائهم والسعي لحظوظهم الشخصية الدنيئة ، ولا يفكرون في المصالح العامة ولا يعقلون وجه ارتباط المنافع الخاصة بها ، بل يتركونها زاعمين أنهم قد وكلوا أمرها إلى الله وعملوا بهدى دينه فيها . بل لا يخطر في بال أحد منهم هذا الزعم إلا إذا عذله عاذل أو وبخه موبخ على تفريطه في حقوق أمته ، وما يجب عليه لملته ، فحينئذ يعتذرون بالاقدار ، أو بأن الآخرة لهم والدنيا للكفار ، وقد ذكرناهم بفساد شبهتهم هذه مراراً [1] و (انما يتذكر من ينيب)

ان النبي (ص) لم يخبر أمته بما سيقع فيها من التفرق والتشيع ، وركوب سنن أهل الكتاب في الاحداث والبدع ، و بغير ذلك من أخبار الفتن ، الخاصة بهم والمشتركة بينهم و بين الأمم ، إلا لأجل أن يكونوا على بصيرة في مقاومة ضررها ، واتقاء تفاقم شرها ، لا لأجل أن يتعمدوا إثارة تلك الفتن والاصطلاء بنارها ، والاقتراف لأوزارها ، فمثله (ص) في ذلك كمثل الطبيب الذي يخبر المسافرين إلى أرض مجهولة لهم بما فيها من الأمراض لأجل أن يبذلوا جهدهم في اتقاء وقوعها بهم ، ثم في مداواة من يصاب بها منهم ، لا لأجل أن يجعلوا أنفسهم عرضة لها باتيان أسبابها ، وتوطين النفس على الهلاك بترك التداوي منهـا ، وقد كان أهل الصدر الأول يفهمون ذلك من النصوص كما صرحت به عائشة في حديث لعن أهل الكتاب لاتخاذ قبور أنبيائهم مساجد فانها عللته بقولها : يحذر ما صنعوا . وقد صرحت النصوص بالنهي عن التفرق والاختلاف ، الذي تدهور في تيهوره أهل الكتاب ، حتى لا نقع فيه على غرارة وجهالة فيكون شره مستطيراً ، ولا نهتدي إلى تخفيفه سبيلا (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ إنما يتذكر أولو الألباب) ولو أن علماء الصحابة أو التابعين كتبوا في التفسير وشرح الحديث لبينوا لنا ذلك

ولم يقصر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها ، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم

---

(١) أولها ما نشرناه في ذلك في مقالة العدد الثاني من سنة المنار الاولى عنوانها (القول الفصل . محاورة في سعادة الأمة) وقد صدر ذلك العدد في ٢٩ شوال سنة ١٣١٥ هـ

بفروع الأحكام ، وقواعد الكلام ، لأفادوا الأمة ما يحفظ به دينها ودنياها، وهو مالا يغنى عنه التوسع فى دقائق مسائل النجاسة والطهارة ، والسلم والإجارة ، فإن العلم بسنن الله تعالى فى عباده ، لا يعلوه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله، بل هو منه أو من طرقه ووسائله . وقد فطن لهذا بعض حكماء العلماء فقال أبو حامد الغزالى فى بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة من كتاب العلم فى الأحياء : وأما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى و بصفاته وأفعاله ، وسنته فى خلقه، وحكمته فى ترتيب الآخرة على الدنيا ، فإن هذا علم مطلوب لذاته . ثم فضل أهل هذا العلم على جميع العلماء كالمتكلمين والفقهاء ، وأيده فى ذلك العز بن عبد السلام إذ استفتى فيه فأفتى بصحته . و بين الغزالى فى غير هذا الفصل من فصول الباب الثانى من أبواب العلم أن هذا العلم هو الذى امتاز به عظماء الصحابة رضى الله عنهم وأنه هو العلم الذى عناه عبد الله بن مسعود لما مات عمر بن الخطاب (رض) بقوله مات تسعة أعشار العلم (ورواه أبو خيثمة فى كتاب العلم بلفظ : إنى لا أحسب عمر قد ذهب بتسعة أعشار العلم)

أقول أما العلم بالله تعالى و بصفاته وأفعاله فهو معراج الكمال الإنسانى، وأما العلم بسنته تعالى فى خلقه فهو وسيلة ومقصد ، أعنى أنه أعظم الوسائل لكمال العلم الذى قبله ومن أقرب الطرق إليه ، وأقوى الآيات الدالة عليه، وأنه أعظم العلوم التى يرتقى بها البشر فى الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوياء سعداء، و إنما يرجى بلوغ كمال الاستفادة منه إذا نظر فيه إلى الوجه الربانى والوجه الإنسانى جميعاً، وهو ما كان عمر ينظر فيه بنور الله فى فطرته وهداية كتابه ، وأما أبو حامد فقد لاحظ الوجه الربانى فقط ، وإن فى سياسة عمر وفى كلامه لدلائل كثيرة على ما ذكرنا من بصيرته فى هذا العلم فنسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهله وأن يجعله وسيلة لنا لتكميل أنفسنا ، و إصلاح ما فسد من أمر أمتنا ، آمين .

إذا تدبرت هذا أيها القارىء فاعلم أن الاستدلال بما ورد من الأخبار والآثار فى تفسير هذه الآية لا يدل هو ولا غيره من أحاديث الفتن والساعة على أن الأمة الاسلامية قد قضى عليها بدوام ما هى عليه الآن من الضعف والجهل ولوازمهما كما يزعم الجاهلون بسنن الله ، اليائسون من روح الله ، بل توجد نصوص أخرى تدل على أن

لجوادها ناهضة من هذه الكبوة ، وأن اسهمها قرطسة بعد هذه النبوة ، كالآية الناطقة باستخلافهم فى الأرض ، فإن عمومها لم يتم بعد ، وكخبر «لاتقوم الساعة حتى تعود أرض العرب مروجاً وأنهاراً وحتى يسير الراكب بين العراق ومكة لايخاف إلا ضلال الطريق » رواه أحمد والشطر الأول منه لم يتحقق بعد ، ويؤيده ويوضح معناه ما صح عند مسلم من أن مساحة المدينة سوف تبلغ الموضع الذى يقال له إهاب ، أى أن مساحتها ستكون عدة أميال، فكونوا ياقوم من المبشرين لا من المنفرين ، (ولتعلمن نبأه بعد حين)

﴿ وكذب به قومك وهو الحق﴾ الخطاب للرسول (ص) أى وكذب جمهور قومك وهم قريش بالعذاب أو بالقرآن ، على ما صرف فيه من الآيات الجاذبة إلى فقه الإيمان بجعلها حججاً يثبتها الحس والعقل والوجدان ، فى أعلى أساليب البلاغة وحسن البيان والحال أنه هو الحق الثابت فى نفسه الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وما سبب ذلك إلا الكبر والعناد، والجمود على تقاليد الآباء والأجداد ﴿قل لست عليكم بوكيل﴾ أى قل لهم أيها الرسول إننى لست بوكيل مسيطر عليكم وإنما أنا رسول لكم ، فالوكيل هو الذى توكل اليه الأمور، وفى الوكالة معنى السيطرة والتصرف فمن جعله السلطان أو الملك وكيلا له على بلاده أو مزارعه يكون مأذونا بالتصرف عنه فيها والسيطرة على أهلها والرسول مبلغ عن الله تعالى يذكر الناس ويعلمهم ويبشرهم وينذرهم ، ويقيم دين الله فيهم، هذه وظيفته وليس وكيلا عن ربه ومرسله، ولا يعطى القدرة على التصرف فى عباده حتى يجبرهم على الإيمان إجباراً ويكرههم عليه إكراها (٢ : ٢٥٦ لا إكراه فى الدين ـ ٨٨ : ٢١ فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر ـ ٥٠ : ٤٥ نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد ٢ : ٢٧٢ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء) وراجع تفسير (٦ : ٥٠ ص ٤٢١ ـ ٤٣٠ ج ٧ تفسير) وقيل الوكيل الحفيظ المجازى

وروى عن ابن عباس (رض) أن هذه الآية نسخت بآية القتال وتمسك بهذه الرواية كثير من المفسرين المغرمين بتكثير الآيات المنسوخة قال الفخر الرازى وهو بعيد ، وهو فى قوله المصيب ، فإن الأذى بالقتال للدفاع عن الحق والحقيقة ،

وحماية الدعوة والبيضة ، لم يخرج الرسول عن كونه رسولا أى عبداً لله مبلغاً عنه لاشريك له ولا وكيلا ، وما أرى الرواية تصح عن ابن عباس ولوصحت لكان الوجه فى مراده منها أن آية القتال أزالت ما كان من لوازم هذه الآية وأمثالها من إرشاد الرسول (ص) إلى السكوت للمشركين على ما كان من تكذيبهم لما جاء به ذلك التكذيب القولى العملى الذى أبرزه بالصد عنه ومنعه من تبليغ دعوة ربه، وإيذائه وإيذاء من آمن به ، فإن الصحابة كانوا يريدون من النسخ معنى أعم من المعنى الذى قرره علماء الأصول وهو الذى يجرى عليه المفسرون ، ومن هنا قال الزجاج فى تفسير العبارة أى أنى لم أومر بحربكم ومنعكم عن التكذيب اه وبناء على هذا قال كثيرون بنسخ الآيات الكثيرة التى أمر بها النبى (ص) بالصبر والعفو وحسن المعاملة وهى هى الفضائل التى كان (ص) متحليا بها طول عمره ، مع وضعه كل شيء فى موضعه .

ووضع الندى فى موضع السيف فى العلى مضر كوضع السيف فى موضع الندى

﴿ لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون ﴾ هذا تمام ماأمر الله تعالى رسوله أن يقوله لقومه المكذبين، والنبأ الخبر كما قيل أو الخبر الذى له شأن يهتم به، وقال الراغب خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة اه ويراد به المعنى المصدري أومدلوله . الذى يقع مصدقا له والمستقر مصدر ميمى بمعنى الاستقرار وهو الثبات الذى لاتحول فيه، واسم زمان ومكان له وإرادة الزمان هنا أظهر ويستلزم غيره معه . والمعنى لكل شيء ينبأ عنه مستقر تظهر فيه حقيقته ويتميز حقه من باطله فلا يبقى مجال للاختلاف فيه وسوف تعلمون مستقر ماأنبأ به القرآن الذى كذبتم به من وعد ووعيد - أو لكل نبأ من أنباء القرآن الحق الذى كذبوا به زمان يحصل فيه مضمونه فيكون قاراً ثابتا فيه. ومن هذه الأنباء ماوعد الله الرسول من نصره عليهم وما أوعدهم من الخزى والعذاب فى الدنيا والآخرة (٣٩ : ٢٤ كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لايشعرون ٢٥ فأذاقهم الله الخزى فى الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون ٣٧ قل ياقوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه

عذاب مقيم ٣٨ إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل) وسوف تعلمون ذلك عند وقوعه .
وحسبك هذه الشواهد فهى مطابقة لما هنا أتم المطابقة ، وإذ جعل المستقر بمعنى الاستقرار كان معناه لكل نبأ من أنباء القرآن استقرار أى وقوع ثابت لابد منه .
ومن أنباء القرآن ماهو خاص بأولئك القوم ومنه ماهو فى غيرهم ، ومنه ماهو نبأ عن أهل ذلك العصر ومنه ماهو نبأ عمن بعدهم . ومنه ماهو عام يشمل أموراً تأتى فى أزمنة مختلفة فيحصل فى كل زمن منها مايثبت لمن فقهه حقية القرآن (٤١ : ٥١ قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو فى شقاق بعيد ٥٢ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) وإذا أردت أن تزداد فهماً بوجوه الاتصال والتناسب بين الآيات فى هذا السياق ، فارجع إلى ماذكرناه (فى ص ٤٥٥ وأوائل ص ٤٥٧ ج ٧) من الكلام فى مسألة استعجالهم العذاب ، وأجله الذى لايتعداه ، والحمد لله .

---

(٦٨) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ، وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّٰلِمِينَ (٦٩) وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٧٠) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا ، وَذَكِّرْ بِهِ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَا ، أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا ، لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ .

أنذر الله تعالى فى الآيات السابقة هذه الأمة ــ أمة الدعوة ــ مثل العذاب

الذى بعثه على مكذبى الرسل من الأولين وعلى المتفرقين المختلفين فى دينهم من أهل الكتاب ، وجعل ذلك مع ماقبله من حجج القرآن وآياته المثبتة لكونه من عند الله ، لا من عند رسوله الأمى الذى لم يكن يعلم شيئا من أخبار الأمم ولا من سنن الله فى مكذبى الرسل ومتبعيهم ، تلك الآيات التى يرجى لمن تدبرها فقه الأمور و إدراك حقائق العلم . وذكر بعد هذا الانذار والبيان تكذيب قريش بالقرآن ، وكون الرسول مبلغاً لا خالقا للايمان ، و إحالتهم فى ظهور صدق أنبائه على الزمان . ثم بين فى هذه الآيات كيف يعامل الذين يخوضون فى آيات الله بالباطل من هذه الأمة ـ أعنى أمة الدعوة والذين اتخذوا دينهم هزواً ولعباً من كفارها الذين لم يجيبوا دعوتها ، بما يعلم منه حكم من يدخل فى عموم ذلك ممن أجابوها ، على نحو ماتقدم فى الآيات التى قبلها ، فقال

﴿ و إذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره ﴾ روى عن أبى مالك وسعيد بن جبير وابن جريج وقتادة ومقاتل والسدى ومجاهد فى إحدى الروايتين عنه أن هذه الآية فى المشركين المكذبين الذين كانوا يستهزئون بالقرآن والنبى (ص) وروى عن ابن عباس وأبى جعفر ومحمد بن على ومحمد ابن سيرين أنها فى أهل الأهواء من المسلمين . وهذا الخلاف مبنى على ماتقدم فيما قبلها من كونه يشمل المشركين وغيرهم . فمن قال إن هذه فى المشركين فقط فإنما رجح ذلك بمعونة السياق والوقت الذى نزلت فيه الآيات بل السورة كلها فى أوائل البعثة ، ومن قال إنها فى أهل الأهواء فإنما رجح ذلك بما ورد من الأحاديث المرفوعة فى كون الانذار بالعذاب موجهاً إلى هذه الأمة بجملتها ـ من أجاب دعوتها ومن لم يجب ـ وكون تفرقها شيعاً يذوق بعضهم بأس بعض أمراً مقضياً مضت به سنة الله تعالى فلا مرد له ، والخطاب على الأول للنبى (ص) ويشاركه فى حكمه كل من بلغه ، وعلى الثانى لكل من يقرأ الآية ويسمعها . والرواية الثانية عن مجاهد أنها فى أهل الكتاب وهو بعيد إذ لا وجه لتخصيصهم لا من السياق ـ والسورة مكية ـ ولا من الأخبار المرفوعة فى معناها ، ولكن الخائضين منهم يدخلون فى عمومها .

وأصل الخوض وحقيقته الدخول فى الماء والمرور فيه مشياً أو سباحة وجدح السويق أى لت الدقيق باللبن ، ويستعار لمرور الإبل فى السراب ، ووميض البرق فى السحاب ،

وللاندفاع فى الحديث والاسترسال فيه ، وللدخول فى الباطل مع أهله ، وبهذين المعنيين استعمل فى القرآن ، وفسر الخوض هنا على القول الأول بالكفر بالآيات والاستهزاء بها . قال ابن جريج كان المشركون يجلسون إلى النبى (ص) يحبون أن يسمعوا منه فإذا سمعوا استهزءوا فنزلت (وإذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم) الآية – قال فجعل إذا استهزءوا قام فحذروا وقالوا لا تستهزئوا فيقوم الخ وقال السدى : كان المشركون إذا جالسوا المؤمنين وقعوا فى النبى (ص) والقرآن فسبوه واستهزءوا به فأمرهم الله بأن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره . وقال مقاتل كان المشركون بمكة إذا سمعوا القرآن من أصحاب النبى (ص) خاضوا واستهزءوا فقال المسلمون لا يصلح لنا مجالستهم نخاف أن نخرج حين نسمع قولهم ونجالسهم فلا نعيب عليهم ، فأنزل الله فى ذلك (وإذا رأيت) أى أنزله فى أثناء هذه السورة ، وهذا مراد ابن جريج أيضاً . وقولهم «نحرج» معناه نقع فى الحرج والاثم

وفسر الخوض فى الآيات على القول الآخر لمفسرى السلف بالمراء والجدل والخصومة فيها تباعا للأهواء ، وانتصاراً للمذاهب والأحزاب ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن ابن عباس فى قوله (وإذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا) ونحو هذا فى القرآن قال : أمر الله المؤمنين بالجماعة ، ونهاهم عن الاختلاف والفرقة . وأخبرهم إنما هلك من كان قبلهم بالمراء والخصومات فى دين الله . وروى عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم فى الحلية عن أبى جعفر قال : لا تجالسوا أهل الأهواء فإنهم الذين يخوضون فى آيات الله .

والصواب من القول فى الآية أنها عامة وأن المخاطب بها أولا بالذات سيدنا الرسول (ص) وكل من كان معه من المؤمنين ، فكل ما ورد عن السلف فى تفسيرها صحيح . والمعنى العام الجامع المخاطب به كل مؤمن فى كل زمن : « وإذا رأيت » أيها المؤمن « الذين يخوضون فى آياتنا » المنزلة ، من الكفار المكذبين ، أو من أهل الأهواء المفرقين ، فأعرض عنهم أى انصرف عنهم وأرهم عرض ظهرك بدلا من القعود معهم أو الاقبال عليهم بوجهك « حتى يخوضوا فى حديث غيره » أى غير ذلك الحديث الذى موضعه الكفر بآيات الله والاستهزاء بها من قبل الكفار

أو تأويلها بالباطل من قبل أهل الأهواء ، لتأييد ما استحدثوا من المذاهب والآراء ، وتفنيد أقوال خصومهم بالجدل والمراء ، فإذا خاضوا فى غيره فلا بأس بالقعود معهم . وقيل إن الضمير فى « غيره » للقرآن لأنه هو المراد بالآيات فأعيد الضمير عليها بحسب المعنى .

وسبب هذا النهى أن الاقبال على الخائضين والقعود معهم أقل ما فيه أنه إقرار لهم على خوضهم وإغراء بالتمادى فيه ، وأكبره أنه رضاء به ومشاركة فيه ، والمشاركة فى الكفر والاستهزاء كفر ظاهر ، لا يقترفه باختياره إلا منافق مراء أو كافر مجاهر ، وفى التأويل لنصر المذاهب أو الآراء ، مزلقة فى البدع واتباع الأهواء ، وفتنته أشد من فتنة الأول ، فإن أكثر الذين يخوضون فى الجدل والمراء من أهل البدع وغيرهم تغشهم أنفسهم بأنهم ينصرون الحق ويخدمون الشرع ويؤيدون الأئمة المهتدين ، ويخذلون المبتدعين المضلين ، ولذلك حذر السلف الصالحون من مجالسة أهل الأهواء ، أشد مما حذروا من مجالسة الكفار ، إذ لا يخشى على المؤمن من فتنة الكافر ما يخشى عليه من فتنة المبتدع ، لأنه يحذر من الأول على ضعف شبهته ، مالا يحذر من الثانى وهو يجيئه من مأمنه ، ولا يعقل أن يقعد المؤمن باختياره مع الكفار فى حال استهزائهم بآيات الله وتكذيبهم بها وطعنهم فيها ، كما يقعد مختاراً مع المجادلين فيها المتأولين لها ، وإنما يتصور قعود المؤمن مع الكافر المستهزىء فى حال الاكراه وما يقرب منها ، كشدة الضعف ، ولا سيما إذا كان فى دار الحرب ، ولم تكن مكة دار إسلام عند نزول هذه الآيات . ويدخل فى أهل الأهواء المقلدون الجامدون الذين يحاولون تطبيق آيات الله وسنن رسوله على آراء مقلديهم بالتكلف ، أو يردونها ويحرمون العمل بها بدعوى احتمال النسخ أو وجود معارض آخر ، وقد نقلنا كلاما فى هذا المعنى عن فتح البيان فى تفسير آية سورة النساء التى بمعنى هذه الآية وهى قوله تعالى (٤ : ١٣٩ وقد نزل عليكم فى الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره إنكم إذاً مثلهم ، إن الله جامع المنافقين والكافرين فى جهنم جميعا)

ومن الناس من يحرف آيات الله عن مواضعها بهواه لأجل أن يكفر بها مسلما أو يضلل بها مهتديا ، بغيا عليه وحسداً له ، كما فعل بعض أدعياء العلم بمصر فى هاتين

الآيتين وفيما ورد فى النهى عن تولى أعداء الله وأعداء المؤمنين من الكفار بنحو إعانتهم على المسلمين فى الحرب كقوله تعالى فى أول سورة الممتحنة (لاتتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) زعم المحرف أن هذه الآيات تنطبق على من حضر من المسلمين ناديا للنصارى أبنوا فيه طبيباً منهم لم يكفروا فيه بآيات الله ولم يستهزئوا بها ولم تكن من موضوع حديثهم وليسوا محاربين للمسلمين ، ومثل هذا التحريف أولى بالدخول فى عموم آيتى الانعام والنساء من تأويل أصحاب المذاهب والشيع الذى نقلنا عن بعض المفسرين إدخاله فيه أو تفسيره به . وأما تحريف آية الممتحنة وما فى معناها من سورة المائدة فيرده تقييد النهى - وهو فى ولاية المحاربين - باخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لأجل إيمانهم ثم تأييد هذا التقييد بما ينفى عموم النهى وذلك صريح قوله تعالى فى سورة الممتحنة بعده (لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم - إلى قوله - الظالمون)

وقد بينا فى تفسير آية النساء من الجزء الخامس أن المنافقين كانوا يقعدون فى المدينة مع الكفار الذين يخوضون فى آيات الله بما ذكر كما فعل بعض ضعفاء المؤمنين فى مكة فأنزل الله فيهم هذه الآية كما أنزل آية الأنعام فى أولئك الضعفاء على ماورد فى بعض الروايات ، ولذلك كان التشديد فى آية النساء أعظم منه فى آية الأنعام إذ كان لضعفاء المؤمنين فى أول الاسلام بعض العذر ، وليس لمنافقى المدينة عذر إلا اخفاء الكفر ، على أن آية الانعام أول مانزل فى هذا النهى فعمل بها المؤمنون وانتهوا عما قيل إنه كان قد وقع منهم ، فما عذر المنافقين فى القعود مع المستهزئين بعد النهى وهم يتلونه أو يتلى عليهم ؟ لهذا شدد الله فى آية النساء وقال فى الذين يقعدون معهم « إنكم إذا مثلهم » وأما أولئك فعذرهم بنسيان النهى فى قوله .

﴿ وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ﴾ أى وإن فرض أن أنساك الشيطان النهى مرة ما وقعدت معهم فى تلك الحال ثم ذكرته فلا تقعد بعد التذكر مع القوم الظالمين لانفسهم بتكذيب آيات ربهم والاستهزاء بها ، بدلا من الاحسان إليها بالايمان والاهتداء بها ، وقرأ ابن عامر (ينسينك) بتشديد السين وهو يفيد أن النسيان عذر وإن تكرر لأن فى التنسية معنى التكرار .

وهل الخطاب في هذه الآية للرسول والمراد غيره كما قيل في آيات كثيرة غيرها على حد المثل : اياك أعني واسمعي باجارة؛ وهو كثير في كلام العرب؟ أم للرسول بالذات ولغيره بالتبع كما هو الشأن في غير الأحكام الخاصة به (ص) أم لكل من بلغه كما قيل في آيات أخرى ؟ أقول ظاهر ما نقلناه عن السدي ومقاتل اختيار الأول منها

وقد استشكل إنساء الشيطان له (ص) على القول بأن الخطاب في الآية له وقد ثبت في نص القرآن أن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله المخلصين وخاتم النبيين والمرسلين (ص) أخلصهم وأفضلهم وأكملهم بل ورد في سورة النحل (١٦: ٩٩ أنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ١٠٠ إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون) ولكن إنساء الشيطان بعض الأمور للانسان ليس من قبيل التصرف والسلطان وإلا لم يقع إلا لأوليائه المشركين وقد قال تعالى حكاية عن فتى موسى حين نسي الحوت (وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره) وإنما كان فتاه - أي خادمه لا عبده - يوشع بن نون كما في البخاري والمشهور أنه نبي وروى عن مجاهد في تفسير (فأنساه الشيطان ذكر ربه) الآية أن يوسف (عليه السلام) أنساه الشيطان ذكر ربه إذ أمر الناجي من صاحبيه في السجن بذكره عند الملك وابتغاء الفرج من عنده (فلبث في السجن بضع سنين) عقوبة له بل ذكر أهل التفسير المأثور حديثا مرفوعا في ذلك رووه مرسلا وموصولا وهو « لو لم يقل يوسف عليه السلام الكلمة التي قال مالبث في السجن طول ما لبث حيث يبتغي الفرج من عند غير الله تعالى» هذه رواية ابن عباس رفعها أخرجها عنه ابن أبي الدنيا في كتاب العقوبات وابن جرير والطبراني وابن مردويه فثبت بهذا أن نسيان الشيء الحسن الذي يسند إلى الشيطان لكونه ضاراً أو مفوتا لبعض المنافع أو لكونه حصل بوسوسته ولو باشغالها القلب ببعض المباحات لا يصح أن يعد من سلطانه الشيطان على الناسي واستحواذه عليه بالاغواء والاضلال الذي نفاه الله عن عباده المخلصين ، ولهذا قال بعض كبار مفسري السلف بأن الخطاب في الآية للنبي (ص) مع العلم بأن الله تعالى فضله على سائر عباده المخلصين المعصومين باعانته على شيطانه حتى أسلم فلا يأمر إلا بخير كما ورد في الحديث الصحيح وقد ينسي الانسان خيراً باشتغال فكره بخير

آخر . قال مجاهد : نهى محمد (ص) أن يقعد معهم إلا أن ينسى فإذا ذكر فليقم الخ رواه عنه ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم .

وأما وقوع النسيان من الأنبياء بغير وسوسة من الشيطان فلا وجه للخلاف فى جوازه ، قال تعالى لخاتم رسله (١٨:٢٣واذكر ربك إذا نسيت)بل ثبت فى هذه السورة (الكهف) وقوعه من موسى عليه السلام (١٨:٧١قال لاتؤاخذنى بما نسيت) و إنما يقوم الدليل على عصمتهم من نسيان شيء مما أمرهم الله تعالى بتبليغه وهذا محل إجماع ، ومثله النسيان الذى يترتب عليه إخلال بالدين كاضاعة فريضة أو تحريم حلال أو تحليل حرام . وقد جزم الأستاذ الإمام فى تفسير (مانسخ من آياته أو ننسها) ببطلان ماذكره السيوطى فى أسباب النزول من رواية ابن أبى حاتم عن ابن عباس كان ربما نزل على النبى (ص)الوحى بالليل ونسيه بالنهار فأنزل الله (مانسخ) الآية لأن ذلك مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها. وقد ورد فى الصحيح إسناد النسيان إلى النبى (ص) فى حديث ليلة القدر « فنسيت » وهو فى صحيح مسلم وفى رواية « فأنسيتها »وثبت فى الصحيحين والسنن سهو النبى (ص)فى الصلاة وقوله فى بعض الروايات عندهم ماعدا الترمذى « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكرونى » الخ وهو فى باب التوجه نحو القبلة من البخارى عن ابن مسعود قال الحافظ فى شرحه له من الفتح ، وفيه دليل على وقوع السهو من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فى الأفعال ،قال ابن دقيق العيد وهو قول عامة العلماء والنظار ؟ وشذت طائفة فقالت لايجوز على النبى السهو ، وهذا الحديث يرد عليهم اه .

وقال النووى فى شرحه للحديث فى صحيح مسلم مانصه « فيه دليل على جواز النسيان عليه صلى الله عليه وسلم فى أحكام الشرع وهو مذهب جمهور العلماء وهو ظاهر القرآن والحديث . واتفقوا على أنه (ص) لايقر عليه ، بل يعلمه الله تعالى به ثم قال الأكثرون شرطه تنبهه (ص) على الفور متصلا بالحادثة ولايقع فيه تأخير وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته صلى الله عليه وسلم واختاره إمام الحرمين ومنعت طائفة من العلماء السهو عليه صلى الله عليه وسلم فى الأفعال البلاغية والعبادات كما أجمعوا على منعه واستحالته عليه صلى الله عليه وسلم فى الأقوال البلاغية وأجابوا عن الظواهر الواردة فى ذلك، واليه مال الأستاذ أبو إسحاق الاسفراينى، والصحيح

الأول فإن السهو لا يناقض النبوة ، و إذا لم يقر عليه لم تحصل منه مفسدة ، بل تحصل فيه فائدة وهو بيان أحكام الناسى وتقرير الأحكام .

« قال القاضى واختلفوا فى جواز السهو عليه (ص) فى الأمور التى لا تتعلق بالبلاغ و بيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته وأذكار قلبه فجوزه الجمهور ، وأما السهو فى الأقوال البلاغية فأجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده، وأما السهو فى الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذى لا يتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحى فجوزه قوم إذ لا مفسدة فيه

« قال القاضى رحمه الله تعالى والحق الذى لا شك فيه ترجيح قول من منع ذلك على الأنبياء فى كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلف فى خبر لا عمداً ولا سهواً لا فى صحة ولا فى مرض ولا رضا ولا غضب ، وحسبك فى ذلك أن سيرة نبينا (ص) وكلامه مجموعة معتنى بها على مر الزمان يتداولها الموافق والمخالف ، والمؤمن والمرتاب ، فلم يأت فى شىء منها استدراك غلط فى قول ولا اعتراف بوهم فى كلمة . ولو كان لنقل كما نقل سهوه فى الصلاة ونومه عنها واستدراكه رأيه فى تلقيح النخل وفى نزوله بأدنى مياه بدر وقوله (ص) « والله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت الذى هو خير وكفرت عن يمينى » وغير ذلك وأما جواز السهو فى الاعتقادات فى أمور الدنيا فغير ممتنع والله أعلم » اه (*

*) نقل الآلوسى عبارة النووى هذه فى روح المعانى ولم يعزها اليه بل بدأ الكلام بقوله فى المسألة : وتفصيل الكلام فى ذلك على مافى معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه (ص) ألخ ولكنه عند ما بلغ قوله « والصحيح الأول» قال« وصحح النووى الأول» ثم ذكر بقية العبارة كأنها من كلامه ولم يتصرف فيها إلا تصرفا يسيرا كقوله « وذكر القاضى أنهم اختلفوا » بدل قول النووى« وقال القاضى اختلفوا » وقوله« وغير ذلك » بدل حديث كفارة اليمين . ولما انتهى إلى قوله « فغير ممتنع» وصله بقوله هو : وسيأتى إن شاء الله تعالى تتمة الكلام على هذا المبحث الخ وإنى أنتقد مثل هذا النقل من مثل هذا العالم الجليل ـ وهو فى الكتب كثير ـ بأنه سرقه وأن قوله معتبرات كتبنا يفهم منه كتب الحنفية وان من لم يعرف مأخذه لا يعرف القاضى الذى ينقل عنه أى القضاة هو فإن هذا اللقب يطلقه بعضهم على غير من يطلقه عليهم الآخرون والمراد به فى شرح النووى لمسلم القاضى عياض

أما حديث تلقيح النخل الذى أشار إليه (القاضى عياض) فهو مارواه مسلم فى صحيحه عن موسى بن طلحة عن أبيه قال : مررت مع رسول الله (ص) بقوم على رءوس النخل فقال « مايصنع هؤلاء ؟ » قلت يلقحونه يجعلون الذكر فى الأنثى فتلقح فقال رسول الله (ص) « ما أظن ذلك يغنى شيئاً » قال فأخبروا بذلك فتركوه ، وأخبر رسول الله (ص) بذلك فقال « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإنى إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذونى بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإنى لن أكذب على الله عز وجل » ورواه من حديث رافع بن خديج قال : قدم النبى (ص) المدينة وهم يؤبرون النخل — يقول يلقحون النخل — فقال « ماتصنعون ؟ » قالوا كنا نصنعه ، قال « لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً » فتركوه فنفضت — أوقال فنقصت — قال فذكروا ذلك له فقال « إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشىء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشىء من رأيى فإنما أنا بشر » قال عكرمة أو نحو هذا . قال المعقرى[1] فنفضت ولم يشك . ورواه أيضاً عن عائشة وأنس معاً بلفظ مرّ بقوم يلقحون فقال « لو لم تفعلوا يصلح » قال فخرج شيصاً ، فمر بهم فقال « مالنخلكم ؟ » قالوا قلت كذا وكذا . قال « أنتم أعلم بأمر دنياكم » والشيص البسر الردىء إذا يبس صار حشفاً : واختلاف الألفاظ يدل على أنها رويت بالمعنى

قال النووى فى شرح الحديث : قال العلماء ولم يكن هذا القول خبراً وإنما كان ظناً كما بينه فى هذه الروايات ، قالوا ورأيه (ص) فى أمور المعايش وظنه كغيره فلا يمتنع وقوع مثل هذا ، ولا نقص فى ذلك وسببه تعلق هممهم بالآخرة ومعارفها والله أعلم اه

وأما مسألة ماء بدر فهى ماروراه أهل السير عن النبى (ص) أنه لما خرج للقاء المشركين فى غزوة بدر نزل عند أدنى ماء من بدر أى أقرب ، فقال له الحباب بن المنذر : يارسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزل أنزلكه الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ قال « بل هو الرأى والحرب والمكيدة » قال يارسول الله إن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى تأتى أدنى ماء من القوم

---

(١) (هو أحمد بن جعفر المعقرى نسبة إلى معقر كمسجد وهى ناحية من اليمن) من شيوخ مسلم : وقوله فنفضت النخل أي أسقط ولم يشك كما شك غيره فقال أو فنقصت

(أى قريش) فإنى أعرف غزارة مائه ـ كثرته ـ بحيث لا ينزح فننزله ثم نغور ما عداه من القلب (جمع قليب كقتيل وهو مالم يبن من الآبار) ثم نبنى عليه حوضاً فنملأه ماء فنشرب ولا يشربون . فقال رسول الله (ص) « لقد أشرت بالرأى »

هذا و إن كثيراً من المؤلفين المتأخرين يبالغون فى تعظيم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وتعظيم من دونهم بالأقوال كالشعراء من غير التزام ماجاؤا به عن الله تعالى وما ثبت فى سيرتهم والقاضى عياض ـ أحسن الله جزاءه ـ كان من المبالين إلى المبالغة فى التعظيم، وقياسه جميع الأنبياء على خاتمهم الذى أكمل الله به دينهم وتمم به مكارم الأخلاق وشهد له بالخلق العظيم لا يصح (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) و إنما يظهر الحق فى مسألة نسيان الأنبياء والرسل (ص) بما ذكرنا من الآيات القرآنية والأخبار النبوية وما فى معناها كقوله تعالى فى أواخر سورة الأعراف (٧: ٢٠٠ و إما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم ٢٠١ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ٢٠٢ و إخوانهم يمدونهم فى الغى ثم لا يقصرون) فظاهر السياق أن الخطاب هنا للنبى (ص) و إن كان يأتى فيه الوجوه التى ذكرناها فى أول تفسير الآية التى نحن بصدد تفسيرها .وروى ابن جرير عن أبى زيد قال : لما نزلت (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) قال (ص)« يارب كيف والغضب » فنزل(و إما ينزغنك من الشيطان نزغ) الآية ، وكحديث عائشة وابن مسعود عند مسلم «مامنكم أحد إلا وقد وكل الله به قرينه من الجن - -قالوا و إياك يارسول الله ؟ قال— و إياى إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرنى إلا بخير »

فمن تأمل هذه النصوص جزم بأن سلطان الشيطان على الإنسان عبارة عن تمكنه من إغوائه و إضلاله ،وأن مجرد الوسوسة ليس سلطاناً ،ولاسيما أدناها ومبدؤها المعبر عنه فى آيتى الأعراف بالنزغ والمس(١) على أن ذلك السلطان مجازى لا حقيقى لأنه لا يقدر على إكراه إنسان على شىء ولكن سميت طاعة وسوسته سلطاناً تشبيهاً بطاعة الملوك والقواد الذين يجبرون أتباعهم على ما يأمرونهم به فيأتونه

(١) فسر النزغ بين الناس بالإغراء وأصله فى اللغة الوخز وهو الطعن غير النافذ النخس وهو غمز الدابة بعود ونحوه لتسرع والمس باللمس

كرها ، يدل على هذا قوله تعالى (١٤: ٢٥ وقال الشيطان لما قضى الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلوموني ولوموا أنفسكم) الآية . وقوله « قضى الأمر » معناه أمر الحساب فى الآخرة · فمن وسوس إليه الشيطان فأمره بمنكر فلم يطعه كان محفوظاً من إغوائه ليس له سلطان عليه لا حقيقة ولا مجازاً وقد يكون له مزية على من لم يوسوس إليه ولم يزين له المعاصى إذا صح ماقالوا فى تفضيل الأنبياء على الملائكة من كونهم قد ركبت فيهم الشهوات الداعية إلى المعاصى فقاوموها والتزموا الطاعة ، وفى إطلاقه بحث ندعه إلى مكان آخر هرباً من التطويل ،وقد ثبت أن المتقين قد يمسهم طائف من الشيطان ـ وهو الوسوسة أو مبدؤها ـ ولكنه إذا مسهم تذكروا فإذا هم مبصرون فلا يقعون فى فخ طاعته ، بل ينبههم طائفة من الغفلة فيكونون بعد مسه أشد اتقاء لما لا ينبغى واجتهاداً فيما ينبغى ، والأنبياء المرسلون وغير المرسلين ، هم سادات المتقين ، فهم لا يغفلون عن وسوسة الشيطان ، فأنى يكون له عليهم أدنى سلطان ؟

وأما النسيان الذى تكون الوسوسة سببه فليس طاعة للشيطان فيكون من سلطانه المجازى على الناسى ، ولكنه إذا كان نسيان واجب أدى إلى تركه حتى فات وقته ، أو نسيان نهى أدى إلى فعل المنهىّ عنه ، كان وقوعه من الأنبياء عليهم السلام مشكلا ، وليس منه نسيان يوسف لذكر ربه عند كلامه مع أحد صاحبى السجن ولا نسيان فتى موسى للحوت ، ونبينا صلوات الله وسلامه عليه وعليهم لم يقع منه نسيان أدى إلى مخالفة الأمر بالإعراض عن الذين يخوضون فى آيات الله كقعوده معهم ناسياً، ولو وقع ذلك ـ معاذ الله ـ لم يكن منه معصية كمعصية آدم لأن الله رفع عنه وعن أمته الخطأ والنسيان كما تدل عليه الآية والحديث الذى يأتى قريباً ولكن هذا النسيان ينافى العزم ، وهو (ص) سيد أولى العزم ، وقد قال الله تعالى فى آدم عليه السلام (فنسى ولم نجد له عزما)وقال (وعصى آدم ربه فغوى)ومازال العلماء يعدون الجواب عن هذه المسألة أعقد المشكلات فى باب القول بعصمة الرسل (ع م) مع الجزم بأن آدم لم يكن وقت الامتحان بالنهى عن الأكل من الشجرة نبياً رسولاً ، ولم يكن فى دار التكليف على ماعليه الجمهور ، وهم لا يقولون بعصمة

الأنبياء قبل البعثة من كل ذنب . وإنما منعوا صدور الكبائر عنهم عمداً . قال في المواقف : وإما سهوا فجوزه الأكثرون وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور إلا الجبائي وإما سهوا فهو جائز اتفاقاً إلا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة أو لقمة اهالمراد منه ولم تكن معصية آدم إلا عن نسيان ، وحكمتها أنها مظهر استعداد نوع الإنسان ، ولم تكن سبباً لسوء قدوة ، ولا معارضة لما قيل في برهان العصمة .

ومن الغريب أن انجيل متى روى أن إبليس حاول فتنة (أى تجربة) سيدنا عيسى (ع م) بعدة أمور ثم قال (٤ : ٨ ثم أخذه أيضا إلى جبل عال جدا وأراه جميع ممالك العالم ومجدها (٩) وقال له أعطيك هذه جميعاً إن خررت وسجدت لى (١٠) حينئذ قال له يسوع إذهب ياشيطان لأنه مكتوب : للرب إلهك تسجد و إياه تعبد) وعندنا أن الله تعالى قد أعاذ عيسى وأمه من الشيطان وأنه لم يمسه حين ولد كما يمس الولدان ، فنحن أشد تعظيما لهما بالحق ممن عبدوهما بغير حق . وليست وسوسة الشيطان لأى إنسان وأمره إياه بالشر ونهيه عن الخير بنقيصة ، وإنما النقيصة طاعته ألعنه الله وقد عصم الله تعالى منها رسله وحفظ من دونهم من عباده المخلصين

فمثل قرناء السوء من جنة الشياطين كمثل ميكروبات الأمراض من جنة الحشرات فهذه تمس كل أحد من الناس فمن كان قوى المزاج معتدل المعيشة متقيا لها بما يرشد إليه الطب من النظافة واستعمال المطهرات القاتلة لها فإنها قلما تصيبه وإذا أصابته فلا تضره ، بل قد تنفعه بتعويد مزاجه على المقاومة ، ومن كان ضعيف المزاج مسرفا في المعيشة غير متق لها بمثل ما ذكر فإنها تؤذيه ويحدث له بسببها من الأمراض والادواء مايكون به حرضاً أو يكون من الهالكين ، والنفس الزكية الفطرة ، المتقية لله تعالى بهداية الكتاب والسنة ، لا يكاد الشيطان يضلها ، وإذا طاف بها طائف من وسوسته في حال الغفلة كان هو المذكر لها ، فإذا هي مبصرة قائمة بما يجب عليها . فمثلها في عدم تأثير الوسوسة فيها أو عدم إفسادها لها كمثل البدن القوى في عدم استعداده لفتك جراثيم الأمراض به ، كما أن النفس الفاسدة الفطرة بالشرك أو النفاق ، والمعاصى وسوء الأخلاق ، تكون مستعدة لطاعة الشيطان ، كاستعداد البدن الضعيف والمزاج الفاسد لتأثير ميكروبات الأمراض . ومن الأرواح والأبدان

ما ليس فى منتهى القوة ولا غاية الضعف، فكل منها يتأثر بقدر استعداده، وتكون عاقبته السلامة إن كان أقرب إلى الصحة والقوة ، والهلاك إن كان بضد ذلك

فعلم مما تقدم أن الآية لا تدل على أن الشيطان ينسى النبى الأعظم (ص) ما ذكر ، إما لأن الخطاب فيها لغيره ابتداء ، وإما لأن المراد به غيره وإن وجه إليه على حد (لئن أشركت ليحبطن عملك) وفائدة مثله مبالغة المؤمنين فى الحذر من وسوسة الشيطان المؤدية إلى الوقوع فى النهى ، وكون الأنبياء معصومين من الشرك من المسائل القطعية التى لا نزاع فيها ، فإن علمهم بالتوحيد برهانى وجدانى عيانى وهو المعبر عنه بحق اليقين وعين اليقين ، وقد رجح هذا الوجه بهذا المثل كما ترجحه الآية الآتية بجعلها موضوع المسألة فى جماعة المتقين ، وإما لأن الخطاب له على سبيل الفرض ، لأجل المبالغة فى الزجر ، ويمكن الجمع بين هـذا الوجه وما قبله . ومن المعهود فى التخاطب أن ما يقال على سبيل الفرض يدخل فيه المحال ، فهو لا يقتضى جواز الوقوع ولا احتماله ، وذلك هو الأصل فى الجملة الشرطية المبدوءة بأن فقد قالوا إنها للشك . وإنما يأتى مثله فى كلام الله بحسب الأساليب العربية لبيان المراد فى نفسه بصرف النظر عن القائل ، وفائدته هنا بيان كون النسيان عذراً فإن لم يقع من المخاطب فقد يقع من غيره فيكون معذوراً

وذهب الزمخشري مذهباً آخر فى تنزيهه (ص) عن هذا النسيان بإيراد احتمال آخر فى الجملة قال : ويجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسيك قبل النهى قبح مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد الذكرى بعد أن ذكرناك قبحها ونبهناك عليه معهم اهـ وقد ردوا عليه هذا الوجه لأنه بناء على قاعدة المعتزلة فى التحسين والتقبيح العقليين ، وبناؤه عليها غير متعين، ولا ينكر الأشاعرة ولا غيرهم أن عقل المؤمن يجزم بقبح القعود مع المستهزئين بآيات الله وإن لم يكن العقل مستقلا بالتحليل والتحريم فيمكن توجيه هذا الجواز مع رد تلك القاعدة إلا أن يمنع منه التعبير بفعل الاستقبال وهو ما اعترض به ابن المنير ، ولكن كيف يخفى مثله على هذا اللغوى النحرير ؟

واستنبط العلماء من الآية أن الإنسان غير مؤاخذ بفعله فى حال النسيان بمعنى أنه لا يعاقب عليه ، وإذا أكل فى رمضان ناسيا لا يبطل صيامه، لا بمعنى أن

الحقوق تسقط به ، ويستدل الأصوليون والفقهاء على هذه المسألة بحديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وقد اشتهر الحديث بهذا اللفظ في كتبهم وفيه مقال للمحدثين معروف ، أنكره الإمام أحمد رواية ودراية فقال لا يصح ولا يثبت إسناده ، وقال من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله (ص) فإن الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة . وقد يجاب عن هذا بما ذكرناه آنفاً من أن رفع النسيان عبارة عن رفع الإثم لا رفع الحقوق ، فمن نسي الصلاة أعادها ، وحقوق العباد أولى بأن لا تسقط بنسيان ولا خطأ. وأما إسناده فقد رواه ابن ماجه في باب طلاق المكره والناسي من حديث ابن عباس مرفوعا بلفظ « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » قال في الزوائد إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع ولكن رجح أنه منقطع ، وقال الديبع في الأحاديث المشتهرة: وقد رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم بلفظ « إن الله وضع عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه » ورواته ثقات وكذا صححه ابن حبان .

﴿ وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ﴾ أي وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين في آياته شيء ما فلا يحاسبون على شيء من خوضهم ولا على غيره من أعمالهم التي يحاسبهم الله تعالى عليها إذا هم تجنبوهم وأعرضوا عنهم كما أمروا ، قد روى هذا المعنى عن سعيد بن جبير قال : ما عليك أن يخوضوا في آيات الله إذا تجنبتهم وأعرضت عنهم ، وقيل هو رخصة ومعناه ما عليهم من حسابهم من شيء إن قعدوا معهم ، وأنه منسوخ بآية سورة النساء إذ قال فيها (إنكم إذاً مثلهم) وروي عن مجاهد والسدي وابن جريج ، وهو بعيد جداً لأنه لا يصح أن يتصل بالنهي ما يبطله وهو قد نزل معه كما هنا . قال الآلوسي : وفي الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ أنه لا نسخ عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه « وما على الذين » الخ خبر ولا نسخ في الأخبار فافهم اه وقد يقال إن الجملة إنشائية المعنى فهي حكم شرعي معناه عدم مؤاخذة أحد بذنب غيره لا خبر من الأخبار التي قالوا إنها لا تنسخ ، والعمدة في رد القول بنسخها ما ذكر آنفاً فتعين تقدير الشرط الذي ذكره سعيد بن جبير ، أو أن يقال في التقدير . وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين من شيء

إذ كانوا يقعدون معهم قبل النهى كارهين لخوضهم و باطلهم وكان يشق عليهم تجنبهم والإعراض عنهم فليس سبب النهى أنهم كانوا يحملون من أوزارهم شيئاً لو لم ينهوا عنه فإنه تعالى ما أخر النهي إلا إلى وقته المناسب له ، ولا يؤاخذهم بما كان منهم قبله ، فهو كقوله تعالى بعد تحريم محرمات النكاح (إلا ما قد سلف)

﴿ ولكن ذكرى لعلهم يتقون ﴾ أي ولكن جعل النهى موعظة وذكرى لعل هؤلاء المؤمنين بالله تعالى يتقون أيضاً كل ما لا ينبغى لهم من سماع الخوض فى آيات الله بالباطل فهذه التقوى المرجوة بالنهى هى تقوى خاصة ، وتلك التقوى هى الكلية العامة ، هذا هو الوجه عندنا . والذكرى هنا بمعنى التذكير وفى الآية السابقة بمعنى التذكر كما تقدم ، وقيل: إن المعنى ما عليهم من حسابهم من شىء إن أعرضوا أو قعدوا معهم ولكن عليهم أن يذكروهم أى يعظوهم و ينكروا عليهم فى تلك الحال لعلهم يتقون الخوض ولو فى حضرتهم .

ذكروا هذا المعنى للذكرى على كل من التقديرين المتضادين. قال ابن جبير : ذكروهم ذلك وأخبروهم أنه يشق عليكم فيتقون مساءتكم وكأنه نسى أن السورة نزلت فى الوقت الذى كان المشركون يضطهدون فيه المؤمنين أشد الاضطهاد و يتحرون مساءتهم و يكرهون مسرتهم ، وقد يتجه جعل التذكير لهم على تقدير القعود معهم إذا صح ما ذكره الرازى وغيره عن ابن عباس قال : قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا أن نجلس فى المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم و يذكروهم و يفهموهم اه وهو معارض بنزول السورة دفعة واحدة إلا ما استثنى وليس هذا منه ، ومن البديهى أن الطواف بالبيت لا يستلزم القعود مع المستهزئين ولا الإقبال عليهم وأما القعود بالبيت فلا ضرر فى تركه إذا استلزم أن يكون مع المستهزئين . ومن الغريب أن الرازى اكتفى بهذا الوجه الضعيف فى تفسير الآية ولم يذكر غيره لا نقلا ولا من عند نفسه

أشرنا فى تفسير الآية السابقة إلى أن جعل هذه الآية فى جماعة المتقين تدل على أنهم هم المرادون فيما قبلها بخطاب الرسول (ص) من دونه و يؤكده الرجوع

إلى الخطاب فى قوله ﴿ وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا ﴾ تقدم تفسير اللعب واللهو ونكتة تقديم أحدهما على الآخر فى تفسير الآية ٣٢ (راجع ص ٣٦٢ ـ ٣٦٨ ج ٧) والمعنى هنا ودع أيها الرسول ـ ومثله فيه من تبعه من المؤمنين ـ الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً من هؤلاء المشركين وهم المقصودون أولا وبالذات ، ومثلهم كل من يعمل على شاكلتهم من المؤمنين وأهل الكتاب ، وغرتهم الحياة الدنيا الفانية ، فآثروها على الحياة الآخرة الباقية ، بل أنكرها المشركون ، ولم يستعد لها الفاسقون . أما اتخاذهم دينهم لعباً ولهواً ففيه وجوه المتبادر منها أن أعمال دينهم التى يعملونها لما لم تكن مزكية للأنفس ، ولا مهذبة للأخلاق، ولا واقعة على الوجه الذى يرضى الرحمن، ويُعد المرء للقائه فى دار الكرامة والرضوان ، ولا مصلحة لشؤون الاجتماع والعمران ، كانت إما صرفا للوقت فيما لا فائدة فيه وهو معنى اللعب ، وإما شاغلة عن بعض الهموم والشؤون وهو اللهو ، ويظهر ذلك فى أعمال الدين الاجتماعية كالمواسم والأعياد ، وقد روى القول به عن ابن عباس . قال : جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى ، ثم إن الناس أكثرهم من المشركين وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهواً ولعباً غير المسلمين فإنهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى اه وهو يريد أن هذا مما تدل عليه الآية لا أنه كل المراد منها ، وهذا أحد وجوه خمسة ذكرها الرازى فى الآية وجعله الرابع

وأما الوجوه الأخرى (فأولها) أنهم اتخذوا دينهم الذى كلفوه ودعوا إليه ـ وهو دين الإسلام ـ لعباً ولهواً حيث سخروا به واستهزءوا به (الثانى) اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الأصنام ديناً لهم (الثالث) أن الكفار كانوا يحكمون فى دين الله بمجرد التشهى والتمنى مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون فى أمر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله عن ذلك بأنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهواً (الخامس) قال ـ وهو الأقرب ـ أن المحقق فى الدين هو الذى ينصر الدين لأجل أنه أقام الدليل على أنه حق وصدق وصواب ، فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال

فهم الذين نصروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب ولهو ، فالمراد من قوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً) هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه ، وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة ، وداخلين تحت هذه الحالة والله أعلم اه .

أقول كان ينبغي أن يذكر نحواً من هذا في تفسير (وغرتهم الحياة الدنيا) وقد جعل هو هذه الجملة مؤيدة له وجعله هو المراد من اللعب واللهو ، ذاهلا عن كونه لا يظهر في كفار قريش الذين قصدوا به أولا وبالذات . والوجه الأول اعتمده المتأخرون وفيه أنه مخالف لقوله تعالى (لكم دينكم ولي دين) وقوله (٥:٥٦ لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً) فالله تعالى لا يضيف دين الإسلام إلى الكفار . وأما معنى غرتهم الحياة الدنيا فهو أنها خدعتهم أغفلتهم عن أنفسهم وما هي مستعدة له من الكمال ، وعن كون البعث حقا والعدم المحض من المحال ، فاشتغلوا بلذاتها الحقيرة الفانية المشوبة بالمنغصات ، عما جاءهم من الحق مؤيداً بالحجج القيمة والآيات البينات ، فاستبدلوا الخوض فيها ، بما كان يجب من فقهها وتدبرها .

وهذا الأمر بترك هؤلاء المغرورين قد جاء على سبيل التهديد كقوله (١٥:٣ ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون) وهو تهديد بعذاب الدنيا بدليل قوله بعده (٤ وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم ٥ ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون) وورد مثله بعذاب الآخرة (٤٣ : ٨٣ و٧٠ : ٤٢) وقيل المراد به الأمر بالكف عنهم ، وترك التعرض لهم ، وأنه نسخ بآية القتال ، روي عن قتادة وضعفه المحققون . وإذا لم يتضمن معنى التهديد كان معناه ذرهم ولا تهتم بخوضهم ولا تكذيبهم وعليك ما كلفته وحملته من تبليغ دعوة ربك ، وذلك قوله عز وجل

﴿ وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ﴾ البسل مصدر بسله يطلق بمعنى حبس الشيء ومنعه بالقهر وبمعنى الرهن والإباحة ، وأبسل الشيء كبسله أسلمه للهلاك ومنه أسد باسل ورجل باسل أي شجاع ممتنع على أقرانه أو مانع لما يريد حفظه أن ينال والضمير في قوله « به » للقرآن المعلوم بقرينة الحال لأنه هو الذكر الذي بعث به الرسول المذكر ، وبقرينة المقال كقوله تعالى في آخر سورة ق (فذكر

بالقرآن من يخاف وعيد) والقرآن يفسر بعضه بعضا كما قالوا. وروى عن ابن عباس ثلاثة أقوال فى معنى الابسال : الفضيحة والاسلام للهلاك والحبس فى النار ، وكان الأخير جوابه لنافع بن الأزرق وهو تفسير بالأخص لبيان المراد ، قال نافع أو تعرف العرب ذلك فى كلامها ؟ قال نعم أما سمعت زهيراً وهو يقول .

وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع وقلب مبسل غلقا

والمعنى وذكر الناس وعظهم بالقرآن اتقاء أن تبسل كل نفس فى الآخرة بما كسبت أى اتقاء حبسها أو رهنها فى العذاب أو إسلامها إليه أو منعها من نعيم الجنة وتفاديا من ذلك بما يبينه الذكر الحكيم من أسباب النجاة والسعادة ، ويؤيد التقدير الأول قوله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين) الآية وقدر بعض المفسرين مخافة أو كراهة أن تبسل . و بعضهم لئلا تبسل .

ثم وصف تعالى النفس المبسلة أو علل إبسالها بقوله ﴿ليس لها من دون الله ولى ولا شفيع﴾ أى وليس لها من غير الله ولى أى ناصر ينصرها ، أو قريب يتولى أمرها ، ولا شفيع يشفع لها عند الله تعالى (٤٠ : ١٨ ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) فى يوم وصفه تعالى بقوله (٢ : ٢٥٣ لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) والأمر فيه لله وحده (٣٩ : ٤٥ قل لله الشفاعة جميعا ــ ٢ : ٢٥٤ من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه (٣٤ : ٢٤) ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ــ ٢١ : ٢٨ ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) فكل نفس تأتيه فى ذلك اليوم وهو تعالى غير راض عنها ، فهى مبسلة بما كسبت من سيء عملها ،

﴿ وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها ﴾ العدل بالفتح ما عادل الشيء وساواه من غير جنسه كما تقدم فى تفسير (٥ : ٩٨ أو عدل ذلك صياما) وهو هنا بمعنى الفداء لأن الفادى يعدل المفدى بمثله كما قال الزمخشرى . وعدل هذا يتعدى إلى المفعول به بالباء كما قال فى أول هذه السورة (بربهم يعدلون) فكل عدل منصوب هنا على المصدرية لا المفعولية والمعنى : وإن تفد النفس المبسله كل نوع من أنواع الفداء لا يؤخذ منها ــ أى لا يقع الأخذ ولا يحصل ــ فهو على حد أ كل من القصعة ، وسير من البلد لأن العدل ــ وهو مصدر ــ لا يؤخذ أخذاً ، ويجوز أن يضمن الأخذ معنى القبول ، وأن

يعاد الضمير على العدل وهو الفداء بمعنى المفدى به و إن عد هنا من قبيل الاستخدام وقد استعمل العدل فى سورة البقرة بمعنى المعدول به أى الفدية وأسند إلى الأخذ و إلى القبول ، قال (٢ : ٤٧ واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) وقال (٢ : ١٢٢ واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون)

والمراد من هذه الآيات وما فى معناها إبطال أصل من أصول الوثنية وهو تعليق النجاة فى الآخرة (كنيل كثير من المقاصد فى الدنيا) بتقديم الفدية لله تعالى أو بشفاعة الشافعين ، عنده إى بوساطة الوسطاء وتقرير أصل الدين الآلهى وهو أن النجاة فى الآخرة ورضوان الله والقرب منه لا تنال إلا بما شرعه الله على ألسنة رسله من الإيمان والاسلام ـ و بعبارة أخرى بالعمل الصالح الذي تتزكى به الأنفس مع الإيمان الاذعانى بالله و برسله وما جاءوا به ، ومن أبسلهم كسبهم للسيئات والخطايا واتخاذهم الدين لعبا ولهواً وغرورهم بالحياة الدنيا فلا تنفعهم شفاعة ولا تقبل منهم فدية .

﴿ أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا ﴾ أى أولئك الموصوفون بما ذكرهم الذين أسلموا للهلكة وارتهنوا وحبسوا عن دار السعادة بسبب ما كسبوا من الأوزار والآثام حتى أحاطت بهم خطاياهم ولم يكن لهم من دينهم الذى اتخذوه لعبا ولهواً ما يزجرهم عنها . وماذا يكونوا جزاؤهم بعد الابسال ؟ ﴿ لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون ﴾ أى لهم شراب من ماء حميم وهو الشديد الحرارة ـ و يطلق على الشديد البرودة أيضا ـ وعذاب شديد الألم بسبب كفرهم ، الذى ظلوا مستمرين عليه طول حياتهم ، حتى صرفهم عما جعله الله تعالى ـ لو اتبعوه ـ سبب نجاتهم أو التقدير : أولئك المبسلون بكسبهم لهم شراب من حميم وعذاب أليم باستمرارهم على كفرهم . و بهذا ظهر الفرق بين التعليل الأول بالكسب والتعليل الثانى بالكفر فالأول ذكر بصيغة الماضى والثانى بصيغة المستقبل الدال على الاستمرار . فلولا رسوخهم فى الكفر الذى أفسد فطرتهم حتى أصروا عليه إصراراً دائما دل على أنه لم يبق فيهم استعداد للحق والخير لما كان مجرد كسب بعض السيئات المقطعة ينهض سببا لهلاكهم ووقوعهم فى هذا العذاب كله . وفى الآية أكبر العبر لمن يفقه

الكلام ، ولا يغتر بلقب الاسلام، فإنما المسلم من اتخذ إمامه القرآن ، وسنة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام، لا من اغتر بالأماني والأوهام، وانخدع بالرؤى والأحلام،

(٧١) قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى : ائْتِنَا . قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى ، وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٧٢) وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوهُ ، وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٧٣) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ، وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ (٧٤) قَوْلُهُ الْحَقُّ ، وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ .

ضرب الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات مثلا يتضح لمن عقله من المشركين ما تقرر فيها وفي الآيات قبلها من بينات التوحيد ودلائله ، ويظهر لهم سوء حالهم وقبح مآلهم في شركهم ، ويعلل لهم ما يدىء به سياق الآيات الأخيرة فيه (أي التوحيد) من النهي عن دعاء غير الله وعن اتباع أهوائهم ، ويشرح لهم مفهومه ، ويفصل لهم مضمونه ويبين لهم مقابله وأعني بهذا السياق ما في حيز قوله تعالى (٥٦ قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله) الخ وحيز قوله (٦٣ قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر وما يليه من الوعيد بعذاب الدنيا والآخرة ، وختم الآية بالأمر بالاسلام المقابل لطريق الضلال والهوى . وبدأ الآية الثانية ببيان أعظم أعمال طريق الهدى ، والآيتان بعدها في التذكير بدلائل ذلك وعاقبته ، وصدق وعيده تعالى وكمال علمه وحكمته فيه . قال

﴿ قل أندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله ﴾ روى عن السدى أن المشركين قالوا للمؤمنين اتبعوا سبيلنا واتركوا دين محمد ، فقال الله (قل أندعو) الآية . وعن قتادة أنه قال في الآية : خصومة علمها الله محمداً (ص) وأصحابه يخاصمون بها أهل الضلالة . ولعل هذا مراد السدى إذ

لا يظهر أن مراده أن المشركين قالوا ذلك مرة واحدة لبعض المؤمنين أو لجميعهم بل كانوا يفتنون المسلمين دائماً و يدعونهم إلى العود إلى الكفر ومنه ماروى من دعوة عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما لأبيه إلى الشرك فنزلت الآية رداً عليهم فلقنهم الله تعالى هذه الحجة المؤثرة بما فيها من المثل الجلى الواضح لحالى الشرك وضلاله والتوحيد وهدايته ، فى سياق حجج الحق الكثيرة فى هذه السورة التى نزلت دفعة واحدة كما تقدم والاستفهام للانكار والتعجب والمعنى قل أندعو — متجاوزين دعاء الله القادر على استجابة دعائنا — مالا يضرنا ولا ينفعنا كالأصنام وسائر ماعبد من دون الله ، ونرد على أعقابنا بالعود إلى ضلالة الشرك الفاضحة بعد إذ هدانا الله إلى الإسلام ؟

ومن بلاغة هذه العبارة أنها بينت علة الإنكار والتعجب فى الاستفهام من خمسة أوجه (أحدها) أن دعاء غير الله تعالى تحول وارتداد عن دعاء القادر على كل شيء الذى يكشف مايدعى إليه إن شاء إلى دعاء العاجز الذى لا يقدر على نفع ولا ضر (ثانيها) أنه نكوص على الأعقاب وتقهقر إلى الوراء ، والعرب تقول فيمن عجز بعد قدرة أو سفل بعد رفعة أو أحجم بعد إقدام على محمدة : نكص على عقبيه وارتد على عقبيه ، ورجع القهقرى ، والأصل فيه رجوع الهزيمة أو الخيبة و العجز عن السير المحمود ، ثم صار يطلق على كل تحول مذموم (ثالثها) التعبير بنرد المبنى للمجهول بدل التعبير بنرتد أو نرجع ، والكناية فيه أن هذا التحول المذموم ليس من شأنه أن يقع من عاقل لأن العاقل إذا وصل إلى مرتبة عالية من العلم والكمال فإنه لا يختار الرجوع عنها ، واستبدال الذى هو أدنى ، بالذى هو خير وأعلى ، فإذا كانت فطرته وعقله يأبيان عليه هذه الردة والنكوص فكيف يرد وهو لا يرتد ؟ (رابعها) أن من أنقذه الله القدير العزيز الرحيم من الضلالة ، وهداه إلى صراط السعادة ، بما أراه من آياته فى الأنفس والآفاق ، وما شرح به صدره للاسلام ، فمن يقدر أن يضله بعد إذ هداه الله ؟ (ومن يهد الله فما له من مضل ، أليس الله بعزيز ذى انتقام) (خامسها) المثل الذى يصور المرتد فى أقبح حالة كانت تتصورها العرب ، وذلك قوله تعالى

﴿ كالذى استهوته الشياطين فى الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى : ائتنا ﴾ قرأ حمزة استهواه بألف ممالة وكانوا يرسمونها ياء كأصلها و إن لم تكن طرفا ورسمها فى

المصحف الإمام هكذا (استهوته) وهو محتمل القراءتين . وتقدير التشبيه في الكلام أنرد على أعقابنا بعد تلك الهداية مثل زد الذي استهوته الشياطين في الأرض ، أو مشبهين بالذي استهوته الشياطين ــ الخ ــ قال أهل اللغة : استهوته الشياطين ذهبت بهواه وعقله وقيل استهامته وحيرته ، وقيل زينت له هواه ، و يقال المستهام الذي استهامته الجن : استهوته الشياطين. القتيبي : استهوته الشياطين ــ هوت به وأذهبته . جعله من هوى يهوى . وجعله الزجاج من هوي يهوى ، أي زينت له هواه . كذا في لسان العرب وغيره والمستهام هو الذي جعله العشق أو الجنون هائماً أي يسير على وجهه لا يقصد غاية معينة ، وكانت العرب في الجاهلية تزعم أن الجنون كله من تأثير الجن ، والأصل في قولهم : جن فلان ــ مسته الجن فذهبت بعقله . وكانوا يقولون إن الجن تظهر لهم في البراري والمهامة وتتلون لهم بألوان مختلفة فتذهب بلب من يراها فيهيم على وجهه لا يدري أين يذهب حتى يهلك . والشياطين التي تتلون هي التي يسمونها الغيلان والأغوال والسعالى (بوزن الصحارى) وروى مسلم في صحيحه من حديث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا عدوى ولا طيرة ولا غول » قال النووي في شرحه : قال جمهور العلماء كانت العرب تزعم أن الغيلان في الفلوات وهي من جنس الشياطين تتراءى للناس وتتغول تغولا أي تتلون تلوناً فتضلهم عن الطريق فتهلكهم فأبطل النبي (ص) ذلك وقال آخرون ليس المراد نفي وجود الغول و إنما معناه إبطال ما تزعمه العرب من تلون الغول بالصور المختلفة واغتيالها ، قالوا ومعنى « لا غول » لا تستطيع أن تضل أحداً ، و يشهد له حديث آخر « لا غول ولكن السعالى » وقال العلماء : السعالى بالسين المفتوحة والعين المهملتين هم سحرة الجن . أي ولكن في الجن سحرة لهم تلبيس وتخييل » وفي الحديث الآخر « إذا تغولت الغيلان فنادوا بالأذان » أي ادفعوا شرها بذكر الله تعالى ، وهذا دليل على أنه ليس المراد نفي أصل وجودها . وفي حديث أبي أيوب : كان لي تمر في سهوة وكانت الغول تجيء فتأكل منه . اه

أقول : إن هذا الشرح مأخوذ من النهاية لابن الأثير ليس للنووي من التصرف فيه إلا عزو نفي وجود الغول إلى جمهور العلماء وهو القول الذي قدمه ابن الأثير وقد نقل عبارته ابن منظور في لسان العرب وغيره من العلماء . وما عزاه النووي إلى

الجمهور هو المتبادر فى لفظ الحديث فإن كلمة « لا غول » نافية لجنس الغول كما هو المتبادر ، وقد ورد هذا اللفظ وحده فى حديث لأبى هريرة عند أبى داود وما أيد به قول غير الجمهور لا يحتج بشىء منه ولذلك لم يعرج الجمهور عليه ، ولكن روى ابن أبى شيبة بإسناد صحيح أن الغيلان ذكروا عند عمر فقال « إن أحداً لا يستطيع أن يتحول عن صورته التى خلقه الله عليها ولكن لهم سحرة كسحرتكم فإذا رأيتم ذلك فأذنوا » وهذا رأى لعمر (رض) فيما كانوا يرونه وهو أنه تخييل باطل من سحر الجن والجمهور على أن الجن تتشكل وهو لا يقتضى إثبات الغول ، وقد اشتهر أن الغول اسم ليس له مسمى فى الحقيقة . قال ابن هشام فى قول كعب بن زهير :

فما تدوم على حال تكون بها كما تلون فى أثوابها الغول

من شرحه لقصيدته (بانت سعاد) : والغول بالضم كل شىء اغتال الإنسان فأهلكه والمراد هنا الواحدة من السعالى وهى إناث الشياطين سميت بذلك لأنها فيما زعموا تغتالهم أو لأنها تتلون كل وقت من قولهم : تغولت علىّ البلاد ـ إذا اختلفت . وللعرب أمور تزعمها لا حقيقة لها ، منها أن الغول تتراءى وتتلون لهم وتضلهم عن الطريق . وذكر أشياء أخرى من خرافاتهم ثم ذكر حديث مسلم فى نفى الغول والطيرة وقول بعض الشعراء :

الجود والغول والعنقاء ثالثة أسماء أشياء لم تخلق ولم تكن

وما فسر به ابن هشام الغول هو المعتمد المشهور . قال فى اللسان : والسعلاة والسعلاء الغول : وقيل هى ساحرة الجن ، فجعل هذا قولا ضعيفاً ثم ذكر قولين آخرين مثله . أحدهما : أنها أخبث الغيلان . وثانيهما: أنها أنثى الغيلان ، ويشبهون المرأة القبيحة الوجه السيئة الخلق بالسعلاة ، وشبهوا بها الخيل أيضا ، والظاهر أن بعضهم كان يخيل إليه الخوف فى البرارى المنقطعة شبئاً يتلون فيهم على وجه خوفاً منه لاعتقاده أنه من الجن . ويحتمل أن يكون بعضهم رأى بعض القردة الراقية التى تشبه العجوز القبيحة الوجه فسموها السعلاة وأن تكون السعلاة التى أكلت من التمر فى حديث أبى أيوب منها إن صح ماروى وكان عن مشاهدة ، وإلا كان مبنياً على ما توارثه قبل نفى النبى (ص) له أو قبل العلم بهذا النفى . وقد قال الله تعالى فى الشيطان (إنه يراكم

هو وقبيله من حيث لا ترونهم) وقال ابن عباس أن النبي (ص) لم يرى الجن حين استمعوا القرآن منه بل علم ذلك بالوحي لقوله تعالى (قل أوحى إلىّ أنه استمع نفر من الجن) ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه أنه رأى أسودة تشبه السحاب وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه وروى البيهقي في مناقب الشافعي بإسناده عن الربيع : سمعت الشافعي يقول : من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبياً . انتهى ، وقد حملوه كما حملوا الآية على من يدعى رؤيتهم بصورهم التي خلقهم الله عليها دون الصور التي يتمثلون بها(١)

على أننا نقول ان ما اشتهر عن العرب في مسألة الأغوال واستهوائها بعض الناس في الفلوات حتى يضلوا الطرق لا بد أن يكون له أصل عندهم ، والراجح المعقول فيه ما ذكرناه عن سيدنا عمر وصرح به بعض المتكلمين من أنه تخيل لا حقيقة له في الخارج ، وقد يكون منه رؤية حيوان غريب كبعض القردة . والعرب تطلق اسم الشيطان على العاتي المتمرد من الإنس والجن وعلى بعض الحيوان والحشرات وعلى كل قبيح الصورة قال تعالى في شجرة الزقوم (طلعها كأنه رءوس الشياطين) قيل هو نبات قبيح وقيل شبهها بالعارم من الجن . قال في التاج وقال الزجاج في تفسيره : وجهه أن الشيء إذا استقبح شبه بالشياطين فيقال كأنه وجه شيطان وكأنه رأس شيطان ، والشيطان لا يرى ولكنه يستشعر أنه أقبح ما يكون من الأشياء ولو رئى لرئى في أقبح صورة . وقيل كأنه رءوس حيات ، فإن العرب تسمي بعض الحيات شيطاناً ، وأورد شاهداً من الشعر على ذلك وورد في بعض الأخبار أن حيات البيوت من الجن ، وفي حديث أبي ثعلبة الخشني عند ابن حبان والحاكم وغيرهما ، « الجن على ثلاثة أصناف صنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء وصنف حيات وعقارب وصنف يحلون و يظعنون » قال السهيلي هذا الأخير هم السعالى ، وعن وهب بن منبه أنهم أجناس خالصهم ريح (أي كالريح) لا يأكلون

(١) ومنه حديث أبي هريرة فيمن كان يسرق تمر الصدقة وإخبار النبي إياه بأنه شيطان وهو في البخاري منقطع ووصله النسائي والاسماعيلي وأبونعيم . وللطبراني معناه عن معاذ وقصة أخرى عن أبي أسيد وللنسائي عن أبي بن كعب . وأما أثر أبي أيوب فعند الترمذي وقال حسن غريب والصواب أنه ليس في هذه الروايات كلها حديث صحيح ولذلك لم يزد النووي على ما نقله (عن النهاية شيئا منها اهـ الطبعة الثانية)

ولا يشربون ولا يتوالدون ولا يموتون ومنهم من يأكلون الخ والحاصل أن اسم الجن والشياطين يطلق عند العرب على بعض الحشرات والحيوانات الضارة أو القبيحة وعلى مايؤثر عن أهل الكتاب وغيرهم من العالم الروحي الغيبي الذي يوسوس للناس فيزين لهم الشر ، ويلابس بعضهم أحيانا فيصابون بالصرع أو الجنون ويتمثل للكهان وغيرهم ، ويراه الأنبياء وبعض الصالحين من باب الكرامة الخاصة ، والأكاذيب عن جميع الأمم في ذلك كثيرة ، والشبهات فيها غير قليلة ، ولكن قل المصدقون بها في بلاد العلم والمدنية

بعد هذا الشرح نقول إن للمفسرين قولين في تفسير (كالذى استهوته الشياطين) أشرنا إليهما في تفسير الاستهواء (الأول) أنه تشبيه لمن يرتد مشركا بعد الايمان بالمستهام الذي يضل في الفلوات حيران لايهتدي تاركا رفاقه على الجادة ينادونه : ائتنا عد ، إلينا ، فلا يستجيب لهم لا نجذابه وراء ما تراءى له من الغيلان بغير عقل ولا بصيرة . وهذا التفسير مروي عن السدي وهو إحدى روايتين عن ابن عباس . قال السدي بعد بيان التشبيه : فذلك مثل من تبعكم بعد المعرفة لمحمد ، ومحمد الذي يدعو إلى الطريق والطريق هو الاسلام . ومما جاء عن ابن عباس في هذه الرواية « ان الغول تدعوه باسمه واسم أبيه وجده فيتبعها ويرى أنه في شيء فيصبح وقد ألقته في هلكة وربما أكلته ، أو تلقيه في مضلة من الأرض يهلك فيها عطشا » ومن المفسرين من يرى أن هذا التشبيه يثبت للغول الذي نفاه الحديث الصحيح الذي أخذ به جمهور العلماء كما تقدم ، ومنهم من يرى أنه لايقتضي إثباته لأن التشبيه قد يبنى على المتعارف لأجل التأثير ، وقد أشار الزمخشري إلى ذلك بقوله : وهذا مبني على ما كانت تزعمه العرب وتعتقده من أن الجن تستهوي الإنسان والغيلان تستولي عليه كقوله (كالذى يتخبطه الشيطان من المس) اه وقد شنع عليه ابن المنير في هذا إذ جعله من إنكار الجن — وهو لاينكرهم — وتبعه الآلوسي فقال : وليس هذا مبنيا على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين اه وما هذا التشنيع إلا من تعصب المذاهب ، ولولاه لما وقع أمثال هؤلاء الأذكياء في هذه المذاهب ، وقد علمت أنه لا دليل على كون ما كانت تزعمه العرب في الجاهلية من شياطين الجن ، وأن النبي (ص) كذبهم في دعوى الغول ، وان جمهور العلماء أخذوا بهذا التكذيب

ولم يؤولوه ، وأن من أوله بانكار تغول الغيلان واضلالهم للناس مكذب للعرب فى زعمها ذاك ، و إنما بنى التشبيه على ماقيل من استهوائهم واضلالهم بتغولهم ، لا على مجرد وجودهم ، و إذا كان الاستهواء بتخيلات لاحقيقة لهـا يكون التشبيه أبلغ وأقوى ، وخلاصته أن من يتبع داعى الشرك كالمستهوى بما لا حقيقة من الأوهام الضارة الشيطانية ، التى تنسب إلى الأغوال الخيالية .ولا يقتضى ذلك إنكار الجن والشياطين ، وما كان الزمخشرى ولا شيعته من المنكرين،و إنما الجن من عالم الغيب، لانصدق من خبرهم إلا ما أثبته الشرع ، أو ماهو فى قوته من دليل الحس أو العقل، ولم يثبت شرعا ولا عقلا ولا اختباراً أن شياطين الجن تأكل الناس،ولا أنها تظهر لهم فى الفيافى والقفار ، كما كانت تزعم العرب وغير العرب فى طور الجهل والخرافات .

وأما حديث خرافة فقد رواه الترمذى فى جامعه وفى الشمائل من طريق أبى عقيل عبد الله بن عقيل الثقفى وأبو عقيل مختلف فيه وثقه أحمـد وأبو داود وروى عن ابن معين أنه منكر الحديث، والظاهر أنه قد ذكر على سبيل الحكاية، فهو نحو مما نقله الكلبى عن العرب من أنه رجل من بنى عذرة أسرته الجن فى الجاهلية فأقام فيهم زمناً ثم أعادوه إلى الانس فكان يحدث بما رأى فيهم من العجائب ،فصار الناس يقولون «حديث خرافة» لكل حديث مستملح يكذبونه. على أن ماعساه يثبت لبعض الأفراد على خلاف الأصل لايتخذ دليلا على صدق ما كذبه الحديث الصحيح من أخبار الأغوال ونحوها ، وهذا الحديث غير معارض لهذه الآية حتى على هذا القول فى التشبيه ، لجواز أن يسمى ما كان يتراءى لهم بالشيطان لقبحه وضرره ، و إن كان كالسراب لا حقيقة له فى نفسه ، أو يكون حيوانا مفترساً تمثله الأوهام بأشكال مختلفة ، وراجع مايقرب لك هذا فى تفسير (ولـكن شبه لهم) ـ ٤٧ ج ٦ تفسير ـ

فإن فرضنا وقوع التعارض على هذا القول نمنعه بترجيح (القول الثانى) عليه وهو أن الذى استهوته الشياطين فى الأرض هو الذى أضلته بوسوستها ، وحملته على اتباع هواه فاتخذ دينه لعباً ولهواً ، وغرته الحياة الدنيا فآثرها على الآخرة لانكاره إياها أو عدم إيمانه بوعد الله ووعيده فيها وهذا فى معنى الرواية الأخرى عن ابن عباس قال : هو الرجل الذى لا يستجيب لهدى الله وهو رجل أطاع الشيطان وعمل فى الأرض بالمعصية

وجار عن الحق وضل عنه. إلا أن فى هذه الرواية أن أصحاب المستهوى الذين يدعونه إلى الهدى، هم الضالين المتبعين للهوى ، و إنما يصحب الانسان أمثاله، فالمراد يدعونه إلى مايزعمون أنه هدى كما هو شأن كل داع إلى ضلالة ، فكلمة الهدى ذكرت بطريق الحكاية أو المراد بهـا الطريق الجادة ، وقد روى أبو الشيخ عن مجاهد قال فى قراءة ابن مسعود (يدعونه إلى الهدى بينا) قال الهدى الطريق أنه بين . والكلام بعدها رد من الله تعالى لهذا الزعم ، ومعناه أن الهدى صراط الله المستقيم لا ماهم عليه من طرق الوهم . وأنكر ابن جرير هذه الرواية ، بناء على أن الجملة لم ترد على سبيل الحكاية ، و إنما هى من كلام الله تعالى ، والله تعالى لايسمى الضلالة هدى، وسواء أصح ما أنكره ابن جرير أم لا ، فإن المعنى الثانى لايتوقف عليه ، بل يصح أن يقال إن ذلك الذى استهوته الشياطين بوسوستها ــ حال كونه حيران ــ له أصحاب يدعونه إلى الهدى والخروج من ذلك الضلال ، تتنازعه وسوسة شياطينه ، ودعوة أصحابه، فلا يستطيع التفلت من الأولى فيكون من المهتدين ، ولا البت برد الأخرى فيكون من الأخسرين ، بل يظل هائما فى حيرته ، مضطربا فى أمره ، و إنما جعل دعاة الهدى أصحابا له ، باعتبار ما كانوا عليه قبل إضلال الشياطين له ، ومثل هذا لايستقر على حال من القلق . والتشبيه يدل بهذا التوجيه على أن المرتد عن الاسلام لا يمكن أن يعود مطمئنا بالشرك ، ووجه الاستفهام الانكارى فى أول الآية على هذا الوجه: أيعقل أن يختار هذه الحال السوءى التى لابد منها لمن يرتد عن الايمان، وهى أسوأ حال يمكن أن يكون عليها الانسان ؟

﴿ قل إن هدى الله هو الهدى ﴾ أعاد الأمر من القول هنا كما أعاده فيما تقدم قريبا بمعنى ماهنا من التبرؤ من الشرك والضلالة، والاعتصام بما أنزل الله من الهداية، وهو قوله (٥٦ قل إنى نهيت ــ إلى قوله ــ قل لا أتبع أهواءكم) الخ وفى ذلك مافيه من العناية بكل من البراءة والاعتصام فى النهى والأمر ، و يعبرون عنهما بالتخلى والتحلى . أى قل إن هدى الله الذى أنزل به آياته ، وأقام عليه حججه و بيناته ، هو الهدى الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لا ماتدعون اليه من أهوائكم ، اتباعا لما ألفيتم عليه آباءكم ، وهذا الهدى المعقول هو الذى دعينا اليه

فأجبنا ، وأمرنا به فأطعنا ، ﴿وأمرنا لنسلم لرب العالمين﴾ فأسلمنا واللام في «لنسلم» فيها وجهان (أحدهما) أنها للتعليل والتقدير ، وأمرنا بهذا الهدى لأجل أن نسلم قلوبنا ونوجهها لرب العالمين وحده بالاذعان والخضوع لدينه والاخلاص في عبادته ، إذ لا يستحق العبادة من العباد إلا ربهم الذي خلقهم وغذاهم بنعمه (وثانيهما) أنها للمصدرية أى وأمرنا بأن نسلم لله رب العالمين . وقد روى القول بتأويل الفعل بالمصدر هنا وفى مثل « يريد الله ليبين لكم - ما يريد الله ليجعل عليكم فى الدين من حرج » الخ عن الخليل وسيبويه ومن تابعهما . وصرح الكسائي والفراء بأن اللام تكون حرفا مصدريا بعد الفعل من الأمر والارادة خاصة . وهذا الوجه أوجه وأظهر

﴿ وأن اقيموا الصلاة واتقوه ﴾ أى أمرنا بأن نسلم لرب العالمين ، و بأن أقيموا واتقوه ، أى قيل لنا ذلك ، وقدر بعضهم : أمرنا بالاسلام و باقامة الصلاة والتقوى ، و إقامة الصلاة الاتيان بها على الوجه الذى شرعت لأجله وهو كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وتزكى النفس بمناجاة الله وذكره «ولذكر الله أكبر» ولم يكن شرع عند نزول السورة زكاة ولا صيام ولا حج ، والتقوى اتقاء ما يترتب على مخالفة دين الله وشرعه وتنكب سننه فى خلقه من ضرر وفساد ، فهذا أوسع معنى من تفسيرها بامتثال الأمر واجتناب النهى ﴿ وهو الذى اليه تحشرون ﴾ أى تجمعون وتساقون إلى لقائه يوم القيامة دون غيره فيحاسبكم على أعمالكم و يجازيكم عليها . و إذا كان الحشر اليه وحده والجزاء بيده وحده ، فمن الجنون أن يعبد غيره و يدعى ، أو يخاف أو يرجى .

﴿وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق﴾ أى خلقهما بالأمر الثابت المتحقق وهو آياته القائمة بالسنن المطردة ، والمشتملة على الحكمة البالغة الدالة على وجوده وصفاته الكاملة ، فلم يخلقهما باطلا ولا عبثاً ، فإذاً لا يترك الناس سدى ، بل يجزى كل نفس بما تسعى

﴿ويوم يقول كن فيكون قوله الحق﴾ أي وقوله هو الحق يوم يقول للشيء كن فيكون وهو وقت الايجاد والتكوين ، فلا مرد لأمره التكوينى ولا تخلف ، فكذلك يجب الاسلام والخضوع لأمره التكليفى بلا حرج فى النفس ولا تكلف ، لأن الأمر حق ، والخلق حق (ألا له الخلق والأمر)

﴿قوله الملك يوم ينفخ فى الصور﴾ ويبعث من فى القبور ، فإذا كان لغيره ملك مافى الدنيا بمقتضى سننه المقدرة، وشريعته المقررة، فلا تملك يومئذ نفس ما مهما تكن مكرمة ، لنفس ما مهما تكن قريبة أو مقربة، شيئاما من خير أو شر ، أو نفع أو ضر ، و إنما الأمر يومئذ لله وحده . فكيف يدعو من هداه إلى هذه الحقائق غيره من دونه فيرد على عقبيه ، و يرجع إلى شر حاليه ، والصور فى اللغة القرن واستشهد له فى اللسان بقول الراجز :

لقد نطحناهم غداة الجمعين   نطحا شديداً لا كنطح الصورين

وقد ثقب الناس قرون الوعول والظباء وغيرها فجعلوا منها أبواقا ينفخون فيها فيكون لها صوت شديد يدعى به الناس إلى الاجتماع ، و يعزفون به كغيره من آلات السماع وقد ورد ذكره فى سفر الأيام الأول من كتب العهد العتيق قال (٥ : ٢٨ فكان جميع اسرائيل يصعدون تابوت عهد الرب بهتاف و بصوت الأصوار والأبواق والصنوج يصوتون بالرباب والعيدان) وقال بعض المفسرين إن الصور جمع صورة كبسر و بسرة وصوف وصوفة وقيل فى سور المدينة أيضا أنه جمع سورة ونقلوا هذا التفسير عن أبى عبيدة من رواة اللغة وقد رده جمهور المفسرين بأنه لا يظهر معناه فى قوله تعالى (٣٦ : ٦٥ ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات والأرض إلا من شاء الله) وهذه هى النفخة الأولى ولا يظهر معنى لكونها فى صور المخلوقات و إنما يظهر ذلك فى النفخة الأخرى التى يبعث الله بها العباد وهى قوله فى تتمة الآية (ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون)و بأنه مخالف لما ورد فى الأخبار والآثار من تفسيره بالقرن والبوق أو بما يشبههما ، وفى بعض الآثار الاسرائيلية أنه مستقر أرواح الخلق فاذا نفخ فيه نفخة البعث تصيب النفخة تلك الأورواح فتذهب إلى أجسادها بعد أن يكون الله قد أعادها كما بدأها ورده اللغويون أيضا بأن المقيس فى كلام العرب أن ما كان على وزن فعلة بضم الفاء يجمع على فعل بضم الفاء وفتح العين كغرفة وغرف وصورة وصور ، وقد أجمع القراء على فتح الواو فى قوله تعالى (وصوركم فأحسن صوركم) وأما ماجاء من جمعه بضم فسكون كبسر وصوف فهو خاص بما سبق استعمال الجمع فيه على استعمال الواحد ، وروى الأزهرى هذا الرد بسنده عن أبى الهيثم و يراجع فى مادتي سور

وصور من لسان العرب فقد أطال الكلام فى المسألة فيهما

وأما الأخبار المرفوعة فى الصور فقد أخرجها أصحاب السنن والتفسير المأثور وغيرهم بأسانيد لم يصح منها شىء على شرط الشيخين ولذلك لم يخرجا منها شيئا وأقواها مارواه أبو داود والترمذى وحسنه والنسائى وغيرهم وصححه الحاكم من حديث عبد الله بن عمر قال: سئل النبى (ص) عن الصور فقال «هو قرن ينفخ فيه» وروى عن ابن مسعود أنه قال الصور كهيئة القرن ينفخ فيه وورد فى روايات يقوى بعضها بعضاً وصحح بعضها الحاكم أن الملك الموكل بالصور مستعد للنفخ فيه ينتظر متى يؤمر، وفى بعضها أنه وكل به ملكان وورد فى وصف ملك الصور وفى صفة الصور والنفخ وتأثيره ومايتعلق به ومايكون يومئذ روايات منكرة بعضها مأخوذة من الاسرائيليات عن كعب الأخبار ووهب بن منبه وبعضها ملفق من أخبار كثيرة وممزوج بالآيات الواردة فى قيام الساعة كحديث أبى هريرة الطويل الذى رواه عنه الطبرانى من طريق إسماعيل بن رافع قاضى المدينة، وقد ذكر منه ابن كثير ماءملأ عدة صفحات وذكر أنه غريب جداً وأن إسماعيل تفرد به وأنه اختلف عليه فى إسناده على وجوه كثيرة وذكر الخلاف فى توثيق اسماعيل وتضعيفه ومنه أنه نص على نكارة حديثه غير واحد من الأئمة كأحمد وأبى حاتم ومنهم من قال إنه متروك وسنعود إلى الكلام على الصور وحكمة النفخ فيه فى تفسير سورتى الأنبياء والزمر إن أحيانا الله تعالى

﴿ عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير ﴾ فسر ابن عباس الغيب والشهادة هنا بالسر والعلانية وقال الحسن: الشهادة ماقد رأيتم خلقه والغيب ماغاب عنكم مما لم تروه. وتقدم القول فى علم الغيب فى موضعين من تفسير هذه السورة مفصلا تفصيلا والمعنى أن الذى خلق الخلق بالحق والذى قوله الحق فى التكوين والتكليف والذى له الملك وحده يوم ينفخ فى الصور ويحشر الخلق هو عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الذى يضع كل شىء فى موضعه وهو الخبير بدقائق الأمور وخفاياها فلا يشذ عن علمه وحكمته شىء منها فلا يليق بعاقل أن يدعو غيره ولو بقصد التوسل والتقريب إليه زلفى (فلا تدعو مع الله أحدا * بل إياه تدعون فيكشف ماتدعون إليه إن شاء) ففى هذا التذييل تقرير لمضمون الآية وفذلكة للسياق الوارد فى إنكار دعاء غير الله تعالى

(٧٥) وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً ؟ إِنِّى
أَرَٰلكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُبِينٍ (٧٦) وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرٰهِيمَ مَلَكُوتَ
السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (٧٧) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ
اللَّيْلُ رَأَ (*) كَوْكَبًا قَالَ هٰذَا رَبِّى . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ
(٧٨) فَلَمَّا رَأَ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّى . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِى
رَبِّى لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٩) فَلَمَّا رَأَ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ
هٰذَا رَبِّى هٰذَا أَكْبَرُ . فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ
(٨٠) إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا
مِنَ الْمُشْرِكِينَ .

بدأ الله سبحانه هذه السورة بعد حمد نفسه ببيان أصول الدين ومحاجة المشركين فبين استحقاقه للعبادة وحده و إشراكهم به وتكذيبهم بالآيات التى أيد بها رسوله ورد مالهم من الشبهة على الرسالة ثم لقن رسوله طوائف من الآيات البينات فى إثبات التوحيد والرسالة والبعث مبدوءة بقوله له (قل . قل) ثم أمره فى هذه الآيات بالتذكير بدعوة أبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام إلى مثل مادعا إليه من التوحيد وتضليل عبدة الأصنام وما أراه الله من ملكوت السموات والأرض وما استنبطه هو منه من آيات التوحيد وبطلان الشرك و إقامة الحجة على أهله، تأييداً لمصداق دعوته فى سلالة ولده إسماعيل عليهم الصلاة والتسليم ولإبراهيم المكانة العليا من إجلال الأمة العربية كما أن اليهود والنصارى متفقون على إجلاله . وأننا نقدم لتفسير الآية مقدمة فى أصل إبراهيم ومسألة كفر أبيه آزر وحكمة الله تعالى فيما قصه عنه فنقول .

(*) رسمت رأى فى المصحف الامام راء وهمزة بصورة الألف المشدودة هكذا رأ — وحذفت الألف المنقلبة عن الياء فى الرسم تبعا لحذفها فى النطق لالتقاء الساكنين

﴿ مقدمة فى أصل إبراهيم عليه الصلاة السلام ومسألة كفر أبيه ﴾

(إبراهيم) هو الاسم العلم الخليل الرحمن، أبى الأنبياء الأكبر من بعد نوح عليهم الصلاة والسلام ، ويؤخذ من سفر التكوين ـ وهو السفر الأول من أسفار العهد العتيق ـ إنه العاشر من أولاد سام بن نوح وأنه ولد فى (أور الكلدانيين) وهى بلدة من بلاد الكلدان. و« أور » بضم الهمزة وسكون الواو ومعناها فى الكلدانية النور أو النار كما قالوا . قيل هى البلدة المعروفة الآن باسم (أورفا) فى ولاية حلب كما رجح بعض المؤرخين وقيل غيرها من البلاد الواقعة فى جزيرة العراق ـ بين النهرين ـ وفى أقطار العالم القديم بلاد ومواقع كثيرة مبدوءة أسماؤها بكلمة (أور) واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف إليه، وأشهرها (أور شليم) لمدينة القدس قالوا إن معناها ملك السلام أو إرث السلام فشليم بالعبرية هى السلام بالعربية . وفى بعض التواريخ العربية أنه من قرية اسمها (كوثى) من سواد الكوفة . وكان اسم إبراهيم (أبرام) بفتح الهمزة وقالوا إن معناه (أبو العلاء) فهو مركب من كلمة أب العربية السامية مضافة إلى مابعدها . وفى سفر التكوين أن الله تعالى ظهر له فى سن التاسعة والتسعين من عمره وكلمه وجدد عهده له بأن يكثر نسله ويعطيه أرض كنعان (فلسطين) ملكا أبديا وسماه لذريته (إبراهيم) بدل (أبرام) وقالوا إن معنى إبراهيم (أبو الجمهور) العظيم أى أبو الأمة . وهو بمعنى تبشير الله تعالى إياه بتكثير نسله من اسماعيل ومن إسحاق عليهم الصلاة والسلام ، ولا ينافي ذلك كسر همزته فقد علم أن أصلها الفتح وأن إب المكسورة فى إبراهيم هى أب المفتوحة فى أبرام . فالجزء الأول منه عربى والثانى كلدانى أو من لغة أخرى من فروع السامية أخوات العربية التى هى أعظمها وأوسعها حتى جعلها بعض علماء اللغات هى الأصل والأم لسائر تلك الفروع السامية كالعبرية والسريانية. وذكر رواة العربية فى هذا الاسم سبع لغات عن العرب وهى إبراهيم و إبراهام و إبراهوم و إبراهم مثلثة الهاء وأبرهم بفتح الهاء بلا ألف . وصرح بعضهم بأنه سريانى الأصل ثم نقل وبعضهم بأن معناه أب راحم أو رحيم، وعلى هذا يكون جزآه عربيين بقلب حائه هاء كما يقلبها جميع الأعاجم الذين

لا ينطقون بالحاء المهملة كالافرنج وتركيبه مزجي . وفى القاموس المحيط كغيره «أن تصغيره بريه أو أبيره و بريهيم » قال شارحه عند الأول : قال شيخنا وكأنهم جعلوه عربيا وتصرفوا فيه بالتصغير والا فالاعجمية لا يدخلها شيء من التصريف بالكلية .

وقد ثبت عند علماء العاديات والآثار القديمة أن عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان ومصر وغلبت لغتهم فيهما ، وصرح بعضهم بأن الملك حمورابي الذى كان معاصرا لابراهيم عليه الصلاة والسلام عربي . وحمورابي هذا هو ملكي صادق ملك البر والسلام ووصف فى العهد العتيق بأنه كاهن الله العلي وذكر فيه انه بارك إبراهيم وان إبراهيم أعطاه العشر من كل شيء . ومن المعروف فى كتب الحديث والتاريخ العربي أن إبراهيم أسكن ابنه اسماعيل مع أمه هاجر المصرية عليهم السلام فى الوادى الذى بنيت فيه مكة بعد ذلك وأن الله تعالى سخر لها جماعة من جرهم سكنوا معها هنالك وأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان يزورهما وانه هو وولده اسماعيل بنيا بيت الله المحرم ونشرا دين الاسلام فى البلاد العربية . فيظهر من ذلك أن العربية القديمة هى لغة إبراهيم وهاجر ولغة حمورابي وقومه ولغة قدماء المصريين أو اللغة الغالبة فى ذينك القطرين ، وأنها على ما كان فيها من الدخيل الكلداني والمصرى كانت قريبة جداً من العربية الجرهمية ولذلك كان الذين ساكنوا هاجر من جرهم يفهمون منها وتفهم منهم . وقد ثبت فى صحيح البخارى أن إبراهيم زار اسماعيل مرة فلم يجده وتكلم مع امرأته الجرهمية ولم تعجبه ثم زاره مرة أخرى فلم يجده وكانت عنده امرأة أخرى فتكلم معها فأعجبته . وقد ورد أيضا أن لغة اسماعيل كانت أفصح من لغة جرهم فهى أم اللغة المضرية التى فاقت بفصاحتها و بلاغتها سائر اللغات أو اللهجات العربية ، ثم ارتقت فى عهد قريش من ذريته بما كانوا يقيمونه لها من أسواق المفاخرة فى موسم الحج ثم كملت بلاغتها وفصاحتها بنزول القرآن المجيد المعجز للخلق بها

وأما أبو إبراهيم فقد سماه الله تعالى فى الآية الأولى من هذه الآيات (آزر) وفى سفر التكوين أن اسمه (تارح) بفتح وحاء مهملة وقالوا ان معناه (متكاسل) ومن الغريب أن نرى أكثر المفسرين والمؤرخين واللغويين منا يقولون ان اسمه تارخ بالخاء المعجمة أو المهملة وان آزر لقبه أو اسم أخيه أو أبيه أو صنمه ، ونقل عن الزجاج

والفراء انه ليس بين النسابين والمؤرخين اختلاف فى كون اسمه تارخ أو تارح . ولا نعرف لهذه الاقوال أصلا مرفوعاً إلى النبى (ص) ولا منقولا عن العرب الأولين ، و إنما هو منقول فيما يظهر عمن دخل فى الاسلام من أهل الكتاب كوهب بن منبه وكعب الاحبار اللذين أدخلا على المسلمين كثيراً من الاسرائيليات فتلقوها القبول على علاتها وعن مقاتل بن سليمان المجروح بالكذب الذى قال ابن حبان فيه كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن الذى يوافق كتبهم ـ ففى التفسير المأثور عن مجاهد قال : آزر لم يكن بأبيه ولكنه اسم صنم ـ وعن السدى اسم أبيه تارح واسم الصنم آزر ـ وعن ابن عباس فى إحدى الروايتين عنه قال : آزر الصنم وأبو إبراهيم اسمه يازر ، وفى الأخرى ان أبا إبراهيم لم يكن اسمه آزر و إنما اسمه تارح رواهما عنه ابن أبى حاتم وأبو الشيخ ـ وعن ابن جريج أن اسمه تيرح . وجزم الضحاك بأن اسمه آزر واعتمده ابن جرير وروى عن الحسن أيضاً . وقال البخارى فى التاريخ الكبير : إبراهيم بن آزر وهو فى التوراة تارح والله سماه آزر و إن كان عند النسابين والمؤرخين اسمه تارخ ليعرف بذلك . اه فقد اعتمد أن آزر هو اسمه عند الله أى فى كتابه ، فان أمكن الجمع بين القولين فيها و إلا رددنا قول المؤرخين وسفر التكوين لأنه ليس حجة عندنا حتى نعتد بالتعارض بينه و بين ظواهر القرآن بل القرآن هو المهيمن على ماقبله نصدق ماصدقه ونكذب ما كذبه ونلزم الوقف فيما سكت عنه حتى يدل عليه دليل صحيح . وأضعف ماقالوه فى الجمع بين القولين أن آزر اسم عمه بناء على أن العرب تسمى العم أبا مجازاً وهذه الدعوى لاتصح على إطلاقها و إنما يصح ذلك حيث توجد قرينة يعلم منها المراد ولا قرينة هنا ولا فى سائر الآيات التى ذكر فيها من غير تسمية ، و يليه فى الضعف قول بعضهم انه كان خادم الصنم المسمى بآزر فأطلق عليه من باب حذف المضاف و إقامة المضاف إليه مكانه . وأقواه ان له اسمين أحدهما علم والآخر لقب . والظاهر حينئذ أن يكون تارح هو اللقب لأن معناه المتكاسل وهو لقب تقبيح قلما يطلقه أحد ابتداء على ولده و إنما يطلق مثله على المرء بعد ظهور معناه فيه أو رميه به ، الا أن يصح مازعمه من عكس فجعل آزر هو اللقب بناء على أن معناه فى لغتهم المخطىء أو المعوج أو الأعوج أو الأعرج ـ ولعله تحريف عما قبله ـ وقيل إنه الشيخ الهرم بالخوارزمية

بعد كتابة ما تقدم راجعت (روح المعاني) للآلوسي والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي فأحببت أن أنقل عنهما ما يأتي

قال الآلوسي: وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو فاعل المفتوح العين فانه يغلب منع صرفه لكثرته في الأعلام الأعجمية ، وقيل الأولى أن يقال إنه غلب عليه فألحق بالعلم و بعضهم يجعله نعتا مشتقا من الازر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الاثم ، ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لأنه على وزن أفعل

وقال الرازي بعد أن ذكر قول الزجاج باتفاق علماء النسب على أن اسم أبي إبراهيم تارح : ومن الملحدة من جعل هذا طعنا في القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب . ثم ذكر أن للعلماء ههنا مقامين أحدهما رد الاستدلال باجماع النسابين على أن اسمه كان تارح قال: لأن ذلك الاجماع إنما حصل لأن بعضهم يقلد بعضاً و بالآخرة يرجع ذلك الاجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وأمثالها ور بما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن اه وقد بينا لك ماخذه وانه لا إجماع في المسألة ، ثم ذكر المقام الثاني وهو تسليم قولهم والجمع بينه و بين نص القرآن بما نقلناه عنهم آنفا و بينا قويه من ضعيفه

ومن الناس من استدل على أن آزر لم يكن والد إبراهيم (ص) بل عمه بالجزم بأن آباء الانبياء كافة أو نبينا خاصة لم يكونوا كفاراً و بأن إبراهيم خاطب آزر بالغلظة والجفاء ولا يجوز ذلك من الانبياء . وقد عزا الرازي هذا القول إلى الشيعة وأطال في بيانه واختصر في بيان(زعم أصحابه) أي الاشاعرة أو أهل السنة كافة - ان آزر كان والد إبراهيم وكان كافراً وفي ردهم قول الشيعة . وقال الآلوسي : والذي عول عليه الجم الغفير من أهل السنة أن آزر لم يكن والد إبراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس في آباء النبي (ص) كافر أصلا لقوله عليه الصلاة والسلام « لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » والمشركون نجس، وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعول عليه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، وقد ألفوا في هذا المطلب الرسائل واستدلوا له بما استدلوا . والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشيء من قلة التتبع . وأكثر هؤلاء على أن آزر اسم لعم إبراهيم

عليه السلام وجاء إطلاق الأب على الجد فى قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى ؟ قالوا نعبد إلهك و إله آبائك إبراهيم و إسماعيل و إسحاق) وفيه إطلاق الأب على الجد أيضاً : وعن محمد بن كعب القرظى أنه قال : الخال والد والعم والد وتلا هذه الآية

ثم ذكر السيد الآلوسى آثاراً استدلوا بها على ماذكر أخذها فيما يظهر من بعض رسائل السيوطى التى ألفها فى نجاة الأبوين الشريفين وجمع فيها الذرة وأذن الجرة ـ كما يقال ـ ورجح الآثار الواهية والمنكرة على الأحاديث الصحيحة ، المؤيدة بالآيات الصريحة ، وهى التى أشار إليها الآلوسى بقوله : وألفوا فى هذا المطلب الرسائل الخ واعتمد عليها فيما ادعى أنه هو الذى عول عليه أهل السنة . ومن الغريب وقوع هذه الهفوة من مثل هذا النقاد ، و إنما أوقعه فيها هوى صادفته فى الفؤاد ، وهو الميل إلى مايدل على نجاة جميع أولئك الآباء والأجداد ، الذين أنجبوا أفضل الأبناء والأحفاد ، محمد و إبراهيم الخليلين عليهما وعلى آلهما أفضل الصلاة والسلام ، فان من حبهما وهو من آيات الايمان بهما ، أن يحب المؤمن نجاة أصولهما ، ولكن إذا ثبت أن بعضهم أصر على الكفر ، وقضت حكمة الله أن يبينه لنا فى محكم الذكر ، وأن يطلع رسوله على عاقبته فى النار ، فيخبر أمته به لكمال التوحيد والاعتبار ، أفيكون مقتضى حب الله ورسوله هو الايمان بذلك و بيانه كما بيناه ؟ أم يكون حبهما تحريفه وتأويله مبالغة فى تعظيم نسب الرسل واستعظاما لهلاك أقرب الناس منهم نسباً مع كرامتهم عند الله ؟ وتأثراً بأقوال أهل الملل الذين جعلوا نجاة الخلق وسعادتهم فى الآخرة نجاه أنبيائهم وتأثيرهم الشخصى عند الله لا باتباعهم والاهتداء بما جاؤا به من أصول الايمان وفضائل الأعمال (ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين)

نعم ان مما يصدع الفؤاد ، ويكاد يفتت أصلب الجماد ، أن يرى المؤمن والد خليل الرحمن قد أثبت عليه فى كتاب الله تعالى عبادة الأوثان ، وأطلع الله تعالى رسوله على أن مآله أن يمسخ حيواناً منتناً ويلقى فى سعير النيران ، كما روى البخارى فى كتاب أحاديث الانبياء وكتاب التفسير من صحيحه عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر

قترة وغبرة فيقول له ابراهيم ألم أقل لك « لاتعصنى » فيقول أبوه فاليوم لاأعصيك، فيقول ابراهيم : يارب إنك وعدتنى أن لا تخزينى يوم يبعثون فأى خزى أخزى من أبى الأبعد ؟ فيقول الله تعالى « إنى حرمت الجنة على الكافرين » ثم يقال يا إبراهيم أنظر ما تحت رجليك ؟ فينظر فإذا هو بذيخ متلطخ فيؤخذ بقوائمه فيلقى فى النار » قال الحافظ ابن حجر فى شرحه : وفى رواية ابراهيم بن طهمان : فيؤخذ منه فيقول يا إبراهيم أين أبوك ؟ قال أنت أخذته منى ، قال انظر أسفل ، فينظر فإذا ذيخ يتمرغ فى نتنه . وفى رواية أيوب : فيمسخ الله أباه ضبعاً فيأخذ بأنفه (أى يأخذ ابراهيم أنفه بأصابعه كراهة لرائحة نتنه) فيقول : ياعبدى أبوك هو ؟ فيقول لا وعزتك . وفى حديث سعيد فيحول فى صورة قبيحة وريح منتنة فى صورة ضبعان . زاد ابن المنذر من هذا الوجه . فإذا رآه كذا تبرأ منه : وقال لست أبى . والذيخ بكسر الذال المعجمة بعدها تحتانية ساكنة ثم خاء معجمة ذكر الضباع ولا يقال ذيخ إلا إذا كان كثير الشعر . والضبعان لغة فى الضبع اهـ

أقول الضبعان بالكسر ذكر الضباع وهو مفرد ، والضبع بضم الباء وسكونها هى الأنثى فلا يقال ضبعة وقال ابن الانبارى يطلق على الذكر والأنثى . وهو وحش خبيث الرائحة فناسب ذلك خبث الشرك .

وقال الحافظ : قيل الحكمة فى مسخه لتنفر نفس ابراهيم منه ولئلا يبقى فى النار على صورته فيكون غضاضة على ابراهيم . وقيل الحكمة فى مسخه ضبعاً أن الضبع من أحمق الحيوان وآزر كان من أحمق البشر لأنه بعد أن ظهر له من ولده ماظهر من الآيات البينات أصر على الكفر حتى مات الخ

ثم ذكر الحافظ أن الاسماعيلى استشكل متن هذا الحديث من أصله وطعن فى صحته من جهة أن ابراهيم علم أن الله لايخلف الميعاد فكيف يجعل ماصار لأبيه خزيا مع علمه بذلك ؟ قال الحافظ : وقال غيره هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى (وما كان استغفار ابراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) وأجاب عن الثانى بأن أهل التفسير اختلفوا في الوقت الذى تبرأ فيه ابراهيم من أبيه فقيل كان ذلك فى الحياة الدنيا لما مات آزر مشركا وذكر أن الطبرى

رواه عن ابن عباس من طرق قال في بعضها : استغفر له ما كان حياً فلما مات أمسك . وقيل إنما تبرأ منه يوم القيامة لما يئس منه حين مسخ على ما صرح به في رواية ابن المنذر التي أشرت إليها . وهذا الذى أخرجه الطبرى أيضاً من طريق عبد الملك ابن أبي سليمان سمعت سعيد بن جبير يقول إن ابراهيم يقول يوم القيامة : رب والدى رب والدى! فإذا كان الثالثة أخذ بيده فيلتفت إليه وهو ضبعان فيتبرأ منه ... (ثم قال الحافظ) ويمكن الجمع بين القولين بأنه تبرأ منه لما مات مشركا فترك الاستغفار له لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقة فسأل فيه فلما رآه مسخ يئس منه حينئذ فتبرأ منه تبرأ أبدياً . وقيل إن ابراهيم لم يتيقن موته على الكفر لجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع ابراهيم على ذلك ويكون تبرئته منه بعد الحال التي وقعت منه في الحديث اهـ وفيه التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي وهو كثير في أخبار القيامة

ثم نقل الحافظ عن الكرماني ايراداً بمعنى إشكال الاسماعيلي موضحاً والجواب عنه من وجهين : أحدهما أنه إذا مسخ وألقي في النار لم تبق الصورة التي هي سبب الخزى فهو عمل بالوعد والوعيد معاً ، وثانيهما أن الوعد كان مشروطاً بالايمان وإنما استغفر له وفاء بما وعده فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه

وأقول: إن ما في الحديث من أن الله تعالى وعد ابراهيم صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بأن لا يخزيه يوم القيامة يشير إلى دعائه الذى حكاه الله تعالى عنه في سورة الشعراء ومنه(٢٦:٨٦ واغفر لأبي إنه كان من الضالين ٨٧ ولا تخزني يوم يبعثون ٨٨ يوم لا ينفع مال ولا بنون ٨٩ إلا من أتى الله بقلب سليم) وأما وعد الله تعالى إياه بذلك فلا نعرفه إلا من الحديث فهو يدل على أن الله تعالى أوحى إليه بأنه استجاب له هذا الدعاء بشرطه المعلوم من الدين بالضرورة وهو أن الله تعالى لا يغفر لمن يشرك به . وتأمل قوله تعالى في خاتمة الدعاء (يوم لا ينفع مال ولا بنون * إلا من أتى الله بقلب سليم) فهو من دقائق الرقائق

وأما استدلال الآلوسي تبعاً لغيره بحديث «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » على ايمان آباء النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من عبد الله (أولهم) ـ إلى آدم عليه السلام فهو معارضة لظاهر القرآن والأحاديث الصحيحة

بحديث واه رواه أبو نعيم فى الدلائل من حديث ابن عباس بلفظ « لم يلتق أبوى في سفاح لم يزل الله عز وجل ينقلني من أصلاب طيبة إلى أرحام طاهرة صافيا مهذبا لا تتشعب شعبتان إلا كنت فى خيرها» هكذا فى نسخة الدلائل التى بأيدينا وذكره السيوطى عنه بلفظ « من الأصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة » بالتعريف ولا نعرفه باللفظ الذى ذكره الآلوسى عن أحد من المحدثين وإنما يذكره بهذا اللفظ من لا يتحرون نقل الأحاديث بضبط مخرجيها بل يتساهلون بنقلها حيث وجدوها ككثيرة من المفسرين والمتكلمين. وقد سبق الفخر الرازى الآلوسى إلى ذكره بهذا اللفظ من غير عزو ولا ذكر لاسم الصحابى الذى رفعه كعادته . واللفظ المروى لا معنى له إلا كون آبائه (ص) ولدوا من نكاح لا من سفاح وهو معنى صحيح وردت فيه أحاديث أخرى . ولو فرضنا أنه روى باللفظ الذى ذكراه لاحتمل هذا المعنى أيضا وكان حمله عليه جمعا بينه و بين القرآن والأحاديث الصحيحة أولى من جعله أصلا و إرجاعها إليه بالتأويل والتكلف. والذى خرجه إنما جعله فى دلائل طهارة نسبة لا إيمان أصوله

ومما ذكر السيوطى من الدلائل فى معنى هذه المسألة قوله تعالى (وتقلبك فى الساجدين) لقول بعضهم إن معناه فى أصلاب الطاهرين أى المؤمنين وروى أبو نعيم أنهم الأنبياء ، و يبطل ذلك ما ذكرنا من المعارضة وقوله تعالى قبل الآية (الذى يراك حين تقوم) أى و يرى تقلبك فى الساجدين فهو لا يحتمل الماضى و إنما معناه كما قال ابن عباس وغيره : الذى يراك حين تقوم فى الصلاة و يرى تقلبك فى المصلين أى معهم و بينهم . وما روى عنه من أن المعنى تقلبه من صلب نبى إلى صلب نبى حتى أخرجه نبيا ــ لا يصح سنداً ولا متنا ولا لغة . وتفصيل ذلك سيأتى فى محله

وأما الأحاديث الصحيحة المعارضة لحديث أبى نعيم التى أشرنا إليها فى سياق الكلام غير حديث البخارى فى مسخ آزر فأهمها ما ورد فى أبوى الرسول الطاهرين صلى الله عليه وآله وسلم فقد روى مسلم فى صحيحه من حديث أنس بن ثابت أن رجلا قال يارسول الله أين أبى ؟ قال « فى النار » قال فلما قفا الرجل دعاه فقال « إن أبى وأباك فى النار » قال النووى فى شرحه : فيه أن من مات على الكفر فهو فى النار ولا تنفعه قرابة المقربين ، وفيه أن من مات فى الفترة على ما كانت عليه

العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار ، وليس هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وقوله (ص) « إن أبي وأباك في النار » هو من حسن العشرة للتسلية بالاشتراك في المصيبة ومعنى «قفا» ولى قفاه منصرفا اه وورد حديث مثله في أمه (ص) أخرجه الامام أحمد

وروى مسلم أيضا من طريق مروان بن معاوية عن زيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) « استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي » ورواه من طريق محمد بن عبيد بلفظ : « زار النبي (ص) قبر أمه فبكى وأبكى من حوله فقال (ص) استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يأذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت» وذكر النووي أن هذه الرواية وجدت في نسخ المغاربة دون المشارقة ولكنها توجد في كثير من الأصول في آخر كتاب الجنائز ويضبب عليها وربما كتبت في الحاشية . وذكر أن الحديث رواه من هذه الطريق أبو داود والنسائي وابن ماجه ورجاله عندهم كلهم ثقات قال فهو حديث صحيح بلا شك .

وقال النووي في شرح الحديث : فيه جواز زيارة المشركين في الحياة وقبورهم بعد الوفاة لأنه إذا جازت زيارتهم بعد الوفاة ففي الحياة أولى ، وقد قال تعالى (وصاحبهما في الدنيا معروفا) وفيه النهي عن الاستغفار للكفار . قال القاضي عياض رحمه الله : سبب زيارته (ص) قبرها أنه قصد الموعظة والذكرى بمشاهدة قبرها ، ويؤيده قوله (ص) في آخر الحديث «فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت» انتهى فهذا كلام أهل السنة

وقد ورد في التفسير المأثور عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما من عدة طرق ان قوله تعالى في سورة التوبة (٩ : ١١٤ ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى من بعده ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم ١١٥ وما كان استغفار إبرهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم) نزلت في هذه الواقعة . ولكن روى الشيخان وغيرهما أنها نزلت لما عرض النبي (ص) على أبي طالب عند موته أن يقول لا إله إلا الله ليحاج له بها أو يجادل عنه أو يشفع له بها وكان عنده أبو جهل فجعل يقول له أترغب

عن ملة عبد المطلب ؟ فقال آخر ما كلمهم إنه على ملة عبد المطلب وأبى أن يقولها فحينئذ قال النبي (ص) «والله لأستغفرن لك مالم أنه عنك» فأنزل الله (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) الخ وأنزل الله في أبي طالب فقال لرسول الله (ص) (٢٨: ٥٦ إنك لا تهتدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) قيل في تفسير « من أحببت» من أحببت هدايته . وقيل من أحببته بقرابة ونحوها.

قال الحافظ عند شرح هذا الحديث من كتاب التفسير في البخاري حين ذكره في تفسير سورة القصص: وفيه إشكال لأن وفاة أبي طالب كانت بمكة قبل الهجرة اتفاقا وقد ثبت أن النبي (ص) أتى قبر أمه لما اعتمر فاستأذن ربه أن يستغفر لها فنزلت هذه الآية والأصل عدم تكرر النزول ، ثم ذكر الروايات في ذلك عن الحاكم وابن أبي حاتم والطبري والطبراني ثم قال : ويحتمل أن يكون نزول الآية تأخر وإن كان سببها تقدم ويكون لنزولها سببان متقدم وهو أمر أبي طالب ومتأخر وهو أمر آمنة ويؤيد تأخير النزول ما تقدم في تفسير براءة من استغفاره (ص) للمنافقين حتى نزل النهي عن ذلك فإن ذلك يقتضي تأخير النزول وإن تقدم السبب ويشير إلى ذلك أيضاً قوله في حديث الباب : وأنزل الله في أبي طالب (إنك لا تهدى من أحببت) لأنه يشعر بأن الآية الأولى نزلت في أبي طالب وفي غيره والثانية نزلت فيه وحده اه ثم أيد الحافظ تعدد النزول بروايات أخرى فيمن استغفر لوالديه المشركين ومن استأذن في ذلك ، ومعنى ذلك أن الصحابة كانوا يقولون في الآية الدالة على حكم وقع له عدة أسباب أنها نزلت في تلك الأسباب أي نزلت مبينة لحكم الله فيها وإن تأخرت عنها ، وسيأتي تحقيق هذه المسائل في محلها إن شاء الله تعالى .

ومن غريب التعصب للرأي أن السيوطي حاول في بعض رسائله إعلال أحاديث الزيارة فزعم أنه لم يروها أحد من أصحاب الصحاح ولا السنن وحصر روايتها في الحاكم وأحمد وسائر من ذكر شيخه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وأشرنا إليه آنفا كأنه ظن أنها لو كانت في الصحاح أو السنن لما اقتصر الحافظ على من ذكر من مخرجيها مع ما عرف من عادته أنه يذكر جميع طرق الحديث أو أقواها، وفاته إنه إنما

أراد هنا ذكر ما ثبت في سبب نزول الآية من أحاديث الزيارة وما رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه فيها ليس فيه ذكر نزول الآية في ذلك ، ولكن أين حفظ السيوطي رحمه الله تعالى ؟ أليس أهون ما يدل عليه هذ الانكار أنه لم يكن حافظا للصحاح والسنن حفظا ، وإنما كان يراجع الكتب عند الحاجة وينقل منها نقلا ؟

ومما ذكر السيوطي في التفصي من حديث « إن أبي وأباك في النار » أن المراد بأبيه فيه عمه أبو طالب وفي حديث عرض كلة التوحيد على أبي طالب ما يبطل دعواه إيمان جميع آباء الرسول (ص) وهو أن آخر ماقاله أبو طالب: إنه على ملة عبد المطلب ، فهو دليل على أن ملة عبد المطلب تنافي كلة التوحيد التي هي عنوان الاسلام (ومنه) زعمه أن الحديث قد نسخ ولعله نسي قول الأصوليين أن الأخبار لاتنسخ ولا نقول إنه جهله فقد قرره في الاتقان تقريراً وقد تقدم أن اطلاق كلة الأب على العم مجاز لا يصح في اللغة إلا بقرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي وسياق الحديث يعين المعنى الحقيقي ، فإذا جاز أن يكون السائل عن أبيه أراد عمه يجوز أن يكون معنى الحديث « إن عمي وعمك في النار »

ولعمري إن من يقول مثل هذه الأقوال لا يرد عليه ولا يصح أن يحكى قوله إلا في مقام التعجب أو مقام الاعتبار والرد، على أن بعض العلماء ردوا عليه ومع ذلك اغتر كثيرون بما أورده في نجاة الأبوين ومن حديث إحيائهما و إيمانهما الذي قال بعض الحفاظ بوضعه وغاية ما قرره هو أنه ضعيف لا موضوع وهو معارض بالآيات والأحاديث الصحاح (ومنه) أنهما من أهل الفترة وجمهور الأشاعرة على القول بنجاتهم ولكنهم استثنوا من ورد النص بأنهم من أهل النار وأقوى ماقاله هو وغيره وأرجاه ما ورد من الأحاديث في امتحان الله تعالى لأهل الفترة يوم القيامة ونجاة بعضهم به هذا إذا لم يصح ما نقلناه عن النووي من جزمه بأن مشركي العرب قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره وفيه بحث سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى و إذا حق نجاة الأبوين الطاهرين بالامتحان يكون ما ورد فيهما خاصا بما قبل الامتحان .

﴿ حكمة النصوص فى كفر بعض أرحام الرسل الأقربين ﴾

إن الذين اتخذوا استنباطهم البعيد من الروايات الضعيفة والمنكرة أصلا فى إثبات إيمان آباء الرسول (ص) يؤولون لأجله الآيات الكثيرة والأحاديث الصحيحة الصريحة ـ قد غفلوا عن أمر عظيم وهو الحكمة والفائدة فى الإكثار من التصريح بكفر والد إبراهيم فى القرآن وما فى معناه كقصة ابن نوح الذى أصر على كفره ، ولم يرض أن يركب السفينة مع والده وأهله ، وفى تصريح الرسول (ص) بما يكون من أمر إبراهيم الخليل مع والده يوم القيامة ، وتصريحه أيضاً بأن أباه فى النار ، و بعدم إذن الله تعالى له فى الاستغفار لأمه ولا لعمه الذى رباه وله عليه أعظم الحقوق . ومثل ذلك فيما يظهر إنزال سورة فى سوء حال أبى لهب ومصيره إلى النار وهو عم الرسول (ص)

إن الحكمة البالغة والفائدة الظاهرة من هذه النصوص هى تقرير أصل التوحيد الهادم لقاعدة الوثنية بالفصل بين ما هو لله وما هو لرسله ، وهو أن الرسل عليهم الصلاة السلام لم يرسلوا إلا مبشرين ومنذرين ، ما عليهم إلا تبليغ دين الله و إقامته ، وليس لهم من الأمر شيء ولا يملكون لأحد ضراً ولا نفعاً ، وليس عليهم هدى أحد ولا رشده بالفعل ، و إنما عليهم هداية التعليم والحجة فلا يهدون من أحبوا ولا يغنون عنه من الله شيئاً و إن كان أقرب الناس وأحبهم إليهم فى النسب والمعاملة الدنيوية . وأما قاعدة وثنية العرب وغيرهم فهى اتخاذ أولياء من العباد يزعمون أنهم وسطاء بين الله و بين عباده فى شؤون الخلق والإيجاد ، والإشقاء والإسعاد ، والسلب والإمداد ، لا فى مجرد التبليغ والإرشاد ، قياساً على ما يعهدون من الأقربين والمقربين ، عند الملوك المستبدين ، فهم لذلك يدعونهم مع الله أو من دون الله (و يعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم و يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وكانوا يعبرون عنهم بالأولياء والشركاء كما قال تعالى (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) الآية ، وكانوا يقولون فى طوافهم : لبيك لا شريك لك ، إلا شريكا هو لك ، تملكه وما ملك .

وأصل عبادة أصنامهم وأوثانهم الغلو فى تعظيم الصالحين فهى مأخوذة عن قوم نوح

كان فيهم رجال صالحون هلكوا فأوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم أنصاباً وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى إذا هلك أولئك ونسخ العلم عبدت (راجع سورة نوح من كتاب التفسير في صحيح البخاري) وقد هدم القرآن جميع قواعد شرك العرب وغيرهم من الوثنيين وأهل الكتاب الذين جعلوا مدار السعادة والنجاة على شفاعة أنبيائهم وأوليائهم ، لا على اتباعهم في الإيمان والعمل وفضل الله تعالى ، ولما كان ابراهيم أعلى البشر مقاماً في أنفس العرب ومقامه الأعلى في الرسل عند أهل الكتاب مقامه ــ كرر الله تعالى في كتابه ذكر كفر والده واجتهاده هو في هدايته وعنايته بالاستغفار وأن ذلك كله لم يفده شيئاً ، وزاد الرسول الأعظم (ص) فبين لنا ما أطلعه الله عليه من عاقبته السوءى في الآخرة ، وذكر أيضاً عن أبويه ما علمت من روايات الصحيحين وغيرهما ليعلم الناس أن مدار النجاة في الآخرة على الإيمان الصحيح الاذعاني المستلزم للعمل بما جاء به الرسل عليهم السلام ، لا بأشخاص الرسل وتأثيرهم الشخصي عند الله كتأثير الأقربين والمقربين ، عند الملوك المستبدين ، إذ يحملونهم بالشفاعة أو الاقناع على عفو عن مذنب أو إحسان إلى غير مستحق ، وهذه هي نظرية الوثنيين في الشفاعة التي نفاها القرآن المجيد ، وأثبت أن الشفاعة لله جميعاً لا يشفع عنده أحد إلا من بعد إذنه للشافع ورضاه عن المشفوع له . وقد تقدم تفصيل ذلك في تفسير هذه السورة من هذا الجزء وفي غيرها .

ولا يرد على حصر وظيفة الرسل في التبليغ بالقول والفعل ما يؤيدهم الله تعالى به من الآيات فإنها وإن كان بعضها يحصل بقول أو فعل منهم لا يصح أن تعد من جملة كسبهم وتصرفهم ، ولا أن يترتب على ذلك أن يدعوا أحياء وأمواتاً لفعلها كإبراء الأكمه وإحياء الميت بل هي من تصرف الله تعالى وحده سواء منها ما لا دخل لهم فيه بقول ولا فعل كإعجاز القرآن وما يجري عقب قول كقول الرسول لميت « قم بإذن الله » أو فعل كالقاء موسى لعصاه أو ضربه البحر بها ، قال تعالى (٢٩ : ٥٠ وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه؟ قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين) وهذه الآية نص في الموضوع وفي معناها آيات تقدم بعضها فيما فسرنا من هذه السورة (الأنعام) وسيأتي في آخر هذا الجزء منها (قل إنما الآيات عند الله) ومما هو بمعناها قوله تعالى بعد حكاية

ما اقترحه كفار مكة على الرسول في سورة الاسراء (١٧ : ٩٤ قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ؟) أي فأنا لا أقدر على ذلك بصفتي البشرية لأنني مثلكم فيها وليس من شأن الرسول ذلك من حيث هو رسول مبلغ عن الله تعالى .

ولا تقريره هذه القاعدة لما ظهرت حكمة تلك العناية بتكرار ذكر كفر أبي ابراهيم في القرآن الحكيم كالآيات التي في سورة مريم (١٩ : ٤١ ـ ٤٨) وكذكر أبيه قبل قومه في خبر بعثته في هذه السورة (الأنعام) وفي سورة الأنبياء (٢١ : ٥٢ الخ وسورة الشعراء (٢٦ : ٧٠) الخ وسورة الصافات (٣٧ : ٨٥) الخ وسورة الزخرف (٤٣ : ٢٦) فمن تأمل في هذه الآيات وما في معناها كآية الاستغفار له في سورة براءة (٩ : ١١٤) ـ وتقدمت آنفاً ـ وقوله تعالى في سورة الممتحنة (٦٠ : ٣ لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون بصير ٤ قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين آمنوا معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده ، إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء) من تأمل ذلك كله جزم بما قلناه وأجدر بنا وقد وفقنا الله تعالى إلى إظهار الحق بهذه الشواهد والبينات ، أن ندعو الله تعالى بالدعاء المتمم لهذه الآيات ، فنقول (ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير * ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم)

هذا وإن كلام بعض الذين حاولوا إثبات إيمان جميع آباء الخليلين أو جميع الأنبياء وإيمان أبي طالب يدور على ما يقابل هذا الأصل وهو الغلو فيهم بدعوى أن كرامتهم تنفع أولي القربى منهم فتكون سبباً لهدايتهم إلى الإيمان ولا سيما من يسوءهم ويؤذيهم بقوته على الكفر ، ومن يدعوهم أو يدعو بعض الصالحين من أتباعهم لجلب النفع أو لكشف الضر ، يظنون أنهم ينالون سعادة الدنيا والآخرة بالتوسل بذواتهم ، لا بما أمر الله من اتباعهم ، ومنهم من يعتقد أنهم يخرجون من قبورهم ، ويقضون الحوائج التي تطلب منهم بأشخاصهم ، وذلك مصادم لتلك النصوص كلها ولما في معناها من قواعد التوحيد وكون الدعاء عبادة لا يكون إلا لله تعالى (١٧ : ٥٦ قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا ٥٧ أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم

الوسيلة أيهم أقرب و يرجون رحمته و يخافون عذابه ، إن عذاب ربك كان محذورا)
و إذا كانت هذه الأمة لم تسلم من وجود أناس قد اتبعوا سنن من قبلهم فى الغلو فى الأنبياء والصالحين مع هذه النصوص الكثيرة الصريحة فى الكتاب والسنة ، ومع تحذير النبى للأمة من اتباع سننهم فكيف لو لم توجد هذه النصوص بهذه الصراحة وهذا التحذير ؟ .

نعم إن من الناس الراسخين فى التوحيد من يحمله حب الرسول عليه صلوات الله وسلامه على تقوية كل قول يمكن أن يستنبط منه نجاة أبويه الطاهرين أو جميع أصوله و إنما يحسن هذا بشرط أن لا يكون فى ذلك تحريف لكلامه أو كلام الله تبارك وتعالى ، ولا إخلال بمقاصد الرسالة وأصول الدين ، فإن الحب الصحيح لله ولرسوله الذى هو آية الإيمان إنما يثبت و يتحقق بالاتباع و إقامة الدين ، ومن يرجح قرابة الرسول على رسالته فإنما حبه له ولهم حب هوى للعصبية والنسب ، لا حب هدى باتباع ما أوجب الله على لسانه أو استحب ، وقد كان أبو طالب أشد الناس حباً لرسول الله (ص) عصبية لقرابته ، لا اتباعاً لرسالته ، وكل مؤمن يتمنى لو كان آمن به ، كما روى عن الصديق من تفضيل إيمانه على إيمان والده ، ولكن ثبت فى صحيح البخارى أنه بعد أن كان أعظم وأقوى ظهير ومانع للرسول (ص) من أعدائه لقرابته قد أبى أن يقر عينه عند الوفاة بالنطق بكلمة « لا إله إلا الله »

ولم يمنع ذلك بعض الغلاة من القول بإسلامه ، ولا مارواه البخارى ومسلم فى الصحيحين أيضاً من حديث أخيه العباس بن عبد المطلب : قال للنبى صلى الله عليه وسلم «ما أغنيت عن عمك فوالله كان يحوطك و يغضب لك ؟ قال هو فى ضحضاح من نار ولولا أنا لكان فى الدرك الأسفل من النار » ورويا من حديث أبى سعيد الخدرى أنه سمع النبى (ص) — وذكر عنده عمه فقال « لعله تنفعه شفاعتى يوم القيامة فيجعل فى ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلى منه دماغه » فهذا رجاء والذى قبله خبر ، وفى هذا الحديث من الإشكال أنه معارض بقوله تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) وما فى معناها من الآيات كقوله تعالى فى الملائكة والمسيح (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) أى لأهل التوحيد كما روى عن مفسرى السلف ، و بحديث عدم نفع شفاعة إبراهيم لأبيه — إن صح أن يسمى ذلك شفاعة — وأحاديث أخرى ،

وقد يجاب عن حديث أبي سعيد على طريقة العلماء في مثله بأن هـذا الرجاء ليس اعتقادا جازماً ولا خبراً عن الله تعالى فيحتمل أن يكون وقع منه (ص)قبل إعلام الله تعالى إياه بما ذكر في الآيات ، وليس في حديث العباس ذكر للشفاعة ولكنه بمعناها ، ويشير كلام الحافظ ابن حجر في شرح الحديث في باب قصة أبي طالب من الفتح إلى أن ذلك خصوصية له(ص)ولم يصرح بالاشكال . ويمكن أن يجاب بأن الشفاعة المنفية هي ما كان يعتقد المشركون من تأثير الشفعاء في إرادة البارى سبحانه وتعالى كتأثير الشفعاء عند الملوك وعظماء الدنيا ، وبأن الشفاعة لاتنفع الكافر بإنقاذه من النار وجعله من أهل الجنة كما أن أعماله الصالحة في الدنيا لاتنفعه هذا النوع من النفع لأن تأثير الكفر يغلب تأثيرها ولكنها قد تنفع بجعل عذاب المشفوع له بفضيلة فيه وعمل صالح له أخف من عذاب الكافر الذي ليس له فضائل ولا أعمال صالحة مثلها كما يدل عليه ماورد في تفاوت عذاب أهل النار . وما أجدر أبا طالب بأن يكون أخف الكفار عذاباً بأعماله الصالحة التي أجلها كفالة الرسول وحفظه وحياطته بل روى عنه أنه كان مصدقا له ولكنه أصر على الشرك استكباراً وحمية لما كان عليه أبوه وقومه وقد أثار هذه الحمية فيه أبو جهل لعنه الله ـ وكذا عبد الله بن أبي أمية رضي الله عنه فقد آمن بعد ذلك ـ إذ كانا لديه في وقت تلك الدعوة كما تقدم وروى أحمد من حديث أبي هريرة أنه قال للنبي (ص) : لولا أن تعيرني قريش يقولون ماحمله على ذلك إلا جزع الموت لاقررت بها عينك . فكان جل كفره غلبة الحمية الجاهلية وتعظيم الآباء بتقليدهم و إيثار ذلك على الشهادة بالحق ، فأين هو من كفر المعاندين الذين آذوا الرسول والمؤمنين بكل ما استطاعوا من أنواع الأذى وأخرجوهم من ديارهم وأموالهم ومازالوا يحاربونهم ويحرضون الناس عليهم إلى أن خذلهم الله تعالى ونصر رسوله والمؤمنين عليهم ؟ ولكن يرد على ذلك أن من كان مستحقاً لأخف العذاب وجوزى به لا يكون منتفعاً بالشفاعة . والتخفيف بسببها بعد الاستحقاق معارض بقوله تعالى (ولا يخفف عنهم من عذابها) و بنصوص أخرى فلا يظهر معنى للشفاعة إلا على قول من يقول ان كل الشفاعات تكريم صوري للشفعاء بما يجريه الله تعالى عقب شفاعتهم لابها ، كما يقول الأشعرية في جميع الأسباب .

بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع راجعت شرح الحافظ للحديث فى كتاب الرقاق من البخارى فإذا هو قد ذكر الاشكال وأجوبة عنه بمعنى ما تقدم من الخصوصية وتخصيص العموم وكون التخفيف من عذاب المعاصى دون الكفر، والتجوز فى لفظ الشفاعة فنقل عن (المفهم شرح صحيح مسلم) للقرطبى أن أبا طالب لما بالغ فى إكرام النبى (ص) والذب عنه جوزى على ذلك بالتخفيف فأطلق على ذلك شفاعة لكونها بسببه اه

هذا وإن فى المسألة مباحث نرجىء القول فيها إلى تفسير آيات السور الأخرى التى أشرنا إليها فى سياق هذا الكلام ونختم الكلام هنا بمسألتين من متعلقاته

﴿ المسألة الأولى: حظر إيذاء الرسول أو آله بذكر أبويه أو عمه بسوء ﴾

إذا علمت أن حكمة بيان كتاب الله تعالى وحديث رسوله (ص) لكفر من ذكر وعذابهم فى النار هى تقرير أساس الدين وهو التوحيد على أكمل وجه فاعلم أن الذى يطلب شرعا هو أن يذكر ذلك فى مقام التعليم وهو يشمل قراءة القرآن وتفسيره ورواية الحديث وشرحه — ومنه أو مثله السيرة النبوية وتاريخ الإسلام — و بيان عقيدة أهل السنة والجماعة ومن وافقهم من الفرق والرد على من خالفهم . ولا يجوز أن يتجاوز ذلك إلى ما يخل بالأدب، ويؤذى الرسول أو آله بحسب أو نسب، وناهيك بالأم والأب، وبأبى طالب دون أبى لهب، بل لا ينبغى أن يذكر أبو لهب بسوء موصوفا بكونه عم الرسول (ص) إلا فى مقام التعليم والبيان الذى تقدم، وقد ثبت فى الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة قالت «استأذن حسان بن ثابت النبى (ص) فى هجاء المشركين قال: كيف بنسبى فيهم؟ فقال حسان: لأسلنك منهم كما تسل الشعرة من العجين» أى لأخلصن نسبك من أنسابهم حتى لا يصيبه من الهجو شىء، وفى رواية أنه استأذنه فى هجو أبى سفيان فقال «كيف بقرابتى منه؟» فأجاب حسان بنحو ما تقدم وقد كان أبو سفيان يومئذ أشد الناس عداوة للنبى (ص)

ومن هدى علماء السلف فى ذلك واقعتان رويتا عن عمر بن عبد العزيز (رض) وناهيك بعلمه وهديه (إحداها) أنه أتى بكاتب يخط بين يديه وكان أبوه كافراً

فقال للذى جاء به : لو كنت جئت به من أولاد المهاجرين ، فقال الكاتب : ماضر رسول الله (ص) كفر أبيه . فقال عمر : قد جعلته مثلا ! لا تخط بين يدى بقلم أبدا (الثانية) أنه قال لسليمان بن سعد : بلغني أن أبا عاملنا بمكان كذا وكذا زنديق . قال ومايضره ذلك ياأمير المؤمنين ؟ قد كان أبو النبي (ص) كافرا فما ضره . فغضب عمر غضباً شديداً وقال : ماوجدت له مثلا غير النبي (ص) قال فعزله عن الدواوين ومنه أن الشافعي (رض) قال : وقطع رسول الله (ص) امرأة ـ أي يدها ـ لها شرف فكلم فيها فقال «لو سرقت فلانة ـ لامرأة شريفة ـ لقطعت يدها» وإنما قال (ص) «لو سرقت فاطمة» فكنى الشافعي عن فاطمة عليها السلام ولم يذكر اسمها مبالغة في الأدب مع أن إسناد السرقة إليها في الحديث مفروض فرضاً لا واقع وهو يذكر في سياق الاستنباط من السنة الذى يجوز فيه ماهو أعظم من ذلك . ومن هذا القبيل : مافعله أبو داود ـ رحمه الله تعالى في حديث تعزية فاطمة عليها السلام في ميت وقول النبي (ص) لها « فلعلك بلغت معهم الكدى » أي المقابر ، قالت : معاذ الله وقد سمعتك تذكر فيها ماتذكر ! فقال لها كما في سنن النسائي « لو بلغتها معهم مارأيت الجنة حتى يراها جد أبيك » وأما أبو داود فرواه هكذا : قال « لو بلغت معهم الكدى » فذكر تشديداً عظيما اه وقالوا إنه ترك التصريح بآخر الحديث من باب الأدب .

فإن قيل : أى المحدثين خير عملا في هذا الحديث ؟ النسائي الذى رواه بلفظه وعمل بأمر النبي (ص) أن يبلغ القول عنه كما سمع كما في حديث عبد الله بن مسعود عند أحمد والترمذى وما في معناه من الأمر بتبليغ الشاهد الغائب في خطبة حجة الوداع كما في الصحيحين وغيرهما ، أم أبو داود الذى راعى الأدب بحذف ماحذف ؟ فالجواب أن الذى جرى عليه حملة السنة ومبلغوها للأمة من السلف الصالح هو وجوب تبليغ النص بلفظه على من حفظه أو بمعناه إذا وعاه ووثق بقدرته على أدائه ولهؤلاء الاعلام أعظم منة في عنق الأمة الإسلامية بنقل السنة إليها كما رووها وضبط متونها ووزن أسانيدها بميزان الجرح والتعديل المستقيم ، والشافعي وأبو داود رحمهما الله تعالى من أئمتهم . وإنما يحسن مثل ماروى عنهما من الأدب العالى مع بضعة الرسول سيدة النساء عليها السلام إذا كان لا يضيع به شيء من الحديث كذكره

لمن يعلم الأصل المروى أو لمن لا مصلحة له فى العلم بنصه والله أعلم ، ولو كان أئمة الحديث يستبيحون حذف شىء منها لما وثقنا بنقلهم ولكن علم ضد ذلك من سيرتهم ومن روايتهم للأحاديث المشكلة كغيرها ومن جرحهم لمن غير أو بدل أو حذف أو زاد أو نقص أو خالف الثقات فى شىء من المتون و إن كان غرضه التعظيم ، والظاهر ان الشافعى وأباداود قالا ما قالا عالمين بأنه لا يضيع من الحديث شيئا لأنه محفوظ مشهور

﴿ المسألة الثانية ما مذهب أهل السنة؟ ﴾

قد علمت أن السيد الآلوسى عزا القول بإيمان أبى إبراهيم الخليل (ص) إلى الجم الغفير من أئمة أهل السنة وأن هـذه هفوة منه عفا الله تعـالى عنه ، ولا يخفى على مثله أن هذا اللفظ لا يصح أن يطلق على رأى كل من صنف رسالة أو كتابا من المنتسبين إلى مذاهب أهل السنة فى الأصول أو الفروع . و إنما مذهب أهل السنة والجماعة ما كان عليه السواد الأعظم من الصحابة وعلماء التابعين وأئمة الحديث والفقه ممن تبعهم فى الاعتصام بنصوص الـكتاب والسنة من غير تحريف ولا تـكلف لإرجاع ظواهرها إلى ما ابتدع من البدع والآراء التى أحدثها أهل الأهواء ومنهم فقهاء الأمصـار المشهورون كأبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وسفيان الثورى والأوزاعى وداود وغيرهم . وقد انتسب إلى بعض مذاهب هؤلاء كثير من أهل الـكلام فخالفوهم فى بعض الأصول كبعض المعتزلة من الشافعية وكثير من المعتزلة والمرجئة من الحنفية ، وأقرب المتكلمين إليهم الأشاعرة وأكثرهم من المالـكية والشافعية والماتريدية من الحنفية ، ولكن هؤلاء قد اضطروا إلى الخوض فى مسائل من الكلام لم تؤثر عن أئمتهم فى الفقه ولا عن غيرهم من السلف الصالح ، واختلف الأشعرية والماتريدية فى كثير منها كما اختلف الأولون منهم فى عدة مسائل خالف بعضهم فيها الأشعرى أو خالف بعضهم بعضاً — فهم على انتسابهم كلهم إلى السنة لا يصح أن يجعل كل ما قرره واحد أو آحاد منهم مذهبا لأهل السنة والجـاعة و إن تقلد ذلك الـكثيرون من الناس ، و إنما القاعدة فى كل ما حدث بعد الصدر الأول من الأقوال والآراء وتنازع فيه العلماء فلم يجمعوا فيه على قول أن يرد إلى الـكتاب والسنة فيؤخذ

ما وافقها ويرد ما خالفهما عملا بقوله تعالى (فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول) الآية وقد بينا نصوص القرآن والسنة الصحيحة فى مسألة آباء الرسول (ص) وكلام بعض علماء السلف والخلف فى الأخذ بها من غير تأويل فكل ماخالفها فهو مردود وليس من مذهب أهل السنة فى شيء

هذا — وإننى بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع عثرت بالمصادفة على ما كتبه الآلوسى فى مسألة استغفار إبراهيم لأبيه من تفسير سورة الممتحنة فإذا هو مبنى على رجوعه عن هفوته التى نقلناها عنه وانتقدناها عليه وحملنا ذلك على مراجعة ما كتبه فى المسألة من تفسير سورة التوبة فإذا هو مثل الذى فى تفسير سورة الممتحنة فى بنائه على أن آزر أبو إبراهيم وأنه مات مشركا وهذا هو اللائق بعلمه واستقلاله فى الفهم وهذا شأن علماء السنة — إذا قال أحدهم قولا ثم ظهر له الدليل من الكتاب أو السنة الصحيحة على خلافه فإنه يرجع عن قوله إليهما سواء كان الدليل من أحدهما أو كليهما وهو من الخطأ الذى يغفره الله تعالى للمخلصين الأوابين ، بل ثبت فى الحديث الصحيح أن الحاكم إذا اجتهد فأخطأ فله أجر أى أجر الاجتهاد وإذا اجتهد فأصاب كان له أجران أى أجر الاجتهاد وأجر الإصابة . وهذا مما يؤكد اتقاء الاغترار بقول أى عالم خالف النص أو ما اشتهر عن السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم ووفقنا للاقتداء بهم

(تفسير الآيات)

﴿وإذ قال ابراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة (قل أندعو من دون الله) وما فى حيزها (وهو آخر حجاج للمشركين فى العقائد مبدوء بالأمر القولى وسيعاد هذا الأسلوب فى السورة حجاجا فى الأحكام العملية أيضاً) والظرف فيها متعلق بفعل عهد حذفه ، تقديره اذكر أى واذكر أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين لقنالك ما تقدم من الحجج على بطلان شركهم وضلالهم فى عبادة ما لا يضرهم ولا ينفعهم ومن بيان هدى الله تعالى والإسلام له — اذكر لهم عقب هذا — قصة ابراهيم جدهم الذى يجلونه ويدعون اتباع ملته حين قال لأبيه آزر منكراً عليه وعلى قومه شركهم : أتتخذ أصناماً آلهة تعبدها من دون الله الذى خلقك وخلقها وهو المستحق للعبادة من دونها ﴿إنى أراك وقومك فى ضلال مبين﴾ الضلال العدول عن الطريق الموصل إلى الغاية التى يطلبها العاقل من سيره الحسى

أو المعنوى وغاية الدين تزكية النفس بمعرفة الله وعبادته وما شرعه من الأعمال والآداب للفوز بسعادة الدارين . وأما عبادة غير الله تعالى ولو بقصد التقرب إليه فهو مدس للنفس مفسد لها فلا يوصلها إلا إلى الهلاك الأبدى . والتعبير عنها بالضلال ليس فيه سب ولا جفاء ولا غلظة كما زعم من استشكله من الولد للوالد وقابله بأمر الله تعالى لموسى وهارون أن يقولا لفرعون قولا لينا وأجاب عنه بأنه حسن المصلحة كالشدة فى تربية الأولاد أحيانا، ومن استدل به على أن آزر كان عم إبراهيم لا والده. فالصواب أن التعبير بالضلال البين هنا بيان للواقع باللفظ الذى يدل عليه لغة كقوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) وكقولك لمن تراه منحرفا عن الطريق الحسى : إن الطريق من هنا فأنت حائد أو ضال عنه ومعنى قول ابراهيم لأبيه إنى أراك وقومك الذين يعبدون هذه الأصنام معك فى ضلال عن صراط الحق المستقيم ، بين ظاهر لا شبهة للهدى فيه، فان هذه الأصنام التى اتخذتموها آلهة لكم لم تكن آلهة فى أنفسها بل باتخاذكم وجعلكم ، ولستم من خلقها ولا من صنعها بل هى من صنعكم، ولا تقدر على نفعكم ولا ضركم ، وذلك أنها تماثيل تنحتونها من الحجارة أو تقتطعونها من الخشب أو تصوغونها من المعدن ، فأنتم أفضل منها ومساوون فى أصل الخلقة لمن جعلت ممثلة لهم من الناس، أو لما صنعت مذكرة به من النيرات ، ولا يليق بالإنسان أن يعبد ما هو دونه ولا ما هو مساو له فى كونه مخلوقا مقهوراً بتصرف الخالق ، ومربوبا فقيراً محتاجا إلى الرب الغني القادر ، وقد دلت آثار أولئك القوم التى اكتشفت فى العراق على صحة ما عرف فى التاريخ من عبادتهم للأصنام الكثيرة حتى كان يكون لكل منهم صنم خاص به سواء الملوك والسوقة فى ذلك، وكانوا يعبدون الفلك ونيراته عامة والدرارى السبع خاصة ، كما يعلم من قوله تعالى

﴿وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض﴾ أى وكما أرينا ابراهيم الحق فى أمر أبيه وقومه وهو أنهم كانوا على ضلال بين فى عبادتهم للأصنام كنا نريه المرة بعد المرة ملكوت السموات والأرض ، على هذه الطريقة التى يعرف بها الحق، فهى رؤية بصرية . تتبعها رؤية البصيرة العقلية، وإنما قال نريه دون أريناه لاستحضار صورة الحال الماضية التى كانت تتجدد وتتكرر بتجدد رؤية آياته تعالى فى ذلك

الملكوت العظيم كما يعلم من التعاليل الآت ، والتفصيل المترتب على هذا الإجمال فى الآيات ، والملكوت المملكة أو الملك العظيم والعز والسلطان، وإطلاق الصوفية إياه على عالم الغيب اصطلاح . قال فى اللسان : وملك الله تعالى وملكوته سلطانه وعظمته ولفلان ملكوت العراق أى عزه وسلطانه وملكه، وعن اللحيانى، والملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة ويقال للملكوت ملكوة (كترقوة) اه وقال الراغب والملكوت تختص بملك الله تعالى وهو مصدر ملك أدخلت فيه التاء نحو رحموت ورهبوت اه وصرح بعضهم بأن هذه التاء للمبالغة على قاعدة زيادة المبنى لزيادة المعنى، فالملكوت الملك العظيم والرحموت الرحمة الواسعة والرهبوت الرهبة الشديدة .

وروى عن عكرمة أن كلمة ملكوت نبطية وأصلها بلسانهم ملكوتا، وفى كتب اللغة أن النبط والانباط جيل من الناس يسكنون البطائح وغيرها من سواد العراق، فهم بقايا قوم ابراهيم فى وطنه الأصلى إذا كانت سلسلة نسبهم محفوظة، ويقول المؤرخون إنهم من بقايا العمالقة وأنهم هاجروا من العراق بعد سقوط دولة الحورابيين وتفرقوا فى جزيرة العرب ثم أنشأوا دولة فى الشمال منها . وقد روى عن على وابن عباس (رض) أن كلا منهما قال : إننا نبط من كوثى ، وكوثى بلد ابراهيم (ص) كما يحفظ عن العرب ، ومراد المخبرين أن بنى هاشم من ذرية ابراهيم وأن النبط من قومه ، وفيه إنكار احتقارهم لنسبهم أو ضعف لغتهم ، وقيل إن مرادهما به التواضع وذم التفاخر بالأنساب ، وروى عن ابن عباس أن المراد بملكوت السموات والأرض خلقهما أى كقوله تعالى (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء) وعن مجاهد أنه آياتهما، وعنهما وعن قتادة أنه الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والبحار ، وعن مجاهد وقتادة وسعيد بن جبير والسدى أن الله تعالى أراه ما وراء مسارح الأبصار من السموات والأرض حتى انتهى بصره إلى العرش، وزاد بعضهم أنه أراه خفايا أعمال العباد ومعاصيهم ، وليس لهذه الأقوال الأخيرة حجة من الحديث المرفوع وإنما استنبطوها فيما يظهر من إسناد الإرادة إلى الله عز وجل ، فإنه يدل على عناية خاصة، واختار ابن جرير مما رواه من تلك الأقوال أنه تعالى أراه من ملكوت السموات والأرض ما فيهما من الشمس والقمر والشجر

والدواب وغير ذلك من عظيم سلطانه فيهما وجلى له بواطن الأمور وظواهرها ، ويتحقق ذلك بهدايته إياه إلى وجوه الحجة فيها على وحدانيته تعالى وقدرته وعلمه وحكمته، وفضله ورحمته، ويدل على ذلك تعليل الإراءة، وما يترتب عليها من إقامة الحجة

أما التعليل فقوله تعالى ﴿ وليكون من الموقنين ﴾ قيل إن المعنى ولأجل إن يكون من أهل اليقين الراسخين فيه أريناه ما أرينا ، و بصرناه من أسرار الملكوت ما بصرنا ، وقيل أن هذا عطف على تعليل حذف لتغوص الأذهان على استخراجه من قرائن الحال ، وأسلوب المقال ، أى نريه ذلك ليعرف سنننا فى خلقنا ، وحكمنا فى تدبير ملكنا، وآياتنا الدالة على ربوبيتنا وألوهيتنا، ليقيم بها الحجة على المشركين الضالين ، وليكون فى خاصة نفسه من الواقفين على عين اليقين ، وهو من الايجاز البديع . واليقين فى اللغة لاعتقاد الجازم المبنى على الأمارات والدلائل والاستنباط دون الحس والضرورة . وقال الراغب هو سكون الفهم مع ثبات الحكم ، وأنه من صفة العلم فوق المعرفة والدراية ، و بذلك جمع ابراهيم بين العلم النظرى والعلم اللدنى

وأما ما يترتب على ذلك من الاهتداء إلى وجه الحجة والاستدلال فقوله عز وجل ﴿ فلما جاء جن عليه الليل رأى كوكباً ﴾ الخ قال الراغب أصل الجن ستر الشىء عن الحاسة يقال جنه الليل وأجنه وأجن عليه . فجنه ستره وأجنه جعل له ما يجنه كقولك قبرته وأقبرته وسقيته وأسقيته، وجن عليه كذا ستر عليه اه. ومنه الجن والجنة بالكسر والجنة بالضم وهى الترس يستتر به ما يحاول العدو ضربه من الوجه والرأس وغيرهما ، والجنة بالفتح وهى البستان الذى يستر الشجر أرضه من الشمس. والكوكب والكوكبة واحد الكواكب وهى النجوم. والفلكيون يطلقون المؤنث على المجموعة المعينة منها والعرب تطلقه على الزهرة كما غلب إطلاق النجم معرّفا على الثريا ولم ينقل إلينا تأنيث النجم والعامة تقول نجمة

والمعنى أن الله تعالى لما بدأ يريه ملكوت السموات والأرض تلك الإراءة التى عللها بما تقدم آنفاً ، كان من أول أمره فى ذلك أنه لما أظلم عليه الليل، وستره أو ستر عنه ما حوله من عالم الأرض نظر فى ملكوت السماء فرأى كوكبا عظيما ممتازاً على سائر الكواكب بإشراقه وجذب النظر إليه ـ يدل على ذلك تنكير الكواكب ـ وقد روى عن ابن عباس

أنه المشترى الذى هو أعظم آلهة بعض عباد الكواكب من قدماء اليونان والروم وكان قوم إبراهيم سلفهم وأئمتهم فى هذه العبادة وعن قتادة أنه الزهرة . فماذا قال لمارآه ؟

﴿ قال هذا ربى ﴾ أى مولاى ومدبر أمرى ، قيل إنه قال ذلك فى مقام النظر والاستدلال لنفسه ، وقيل فى مقام المناظرة والحجاج لقومه ، واعتمد من قال بالأول على ماروى فى التفسير المأثور من عبادته عليه الصلاة والسلام لهذه الكواكب فى صغره اتباعا لقومه حتى أراه الله تعالى بعد كمال التمييز حجته على بطلان عبادتها والاستدلال بأفولها وتعددها وغير ذلك من صفاتها على توحيد خالقها ، وأن ذلك كله كان قبل النبوة ودعوتها . ومنه قصة طويلة مروية عن محمد بن إسحق فيها أن ابراهيم (ص) ولدته أمه فى مغارة أخفته فيها خوفا عليه من ملكهم نمرود بن كنعان أن يقتله إذ كان أخبره المنجمون بأن سيولد فى قريته غلام يفارق دينهم ويكسر أصنامهم فشرع يذبح كل غلام ولد فى الشهر الذى وصف أصحاب النجوم من السنة التى عينوا ، وفيها أن إبراهيم كان يشب فى اليوم كما يشب غيره فى شهر وفى الشهر كما يشب غيره فى سنة وانه طالب من أمه بعد خمسة عشر يوما من ولادته أن تخرجه من المغارة فأخرجته عشاء فنظر وتفكر فى خلق السموات والأرض - وذكر رؤيته للكواكب فالقمر فالشمس ... ولاشك فى أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة وأن ابن إسحاق أخذها عن بعض اليهود الذين كانوا يلقنون المسلمين أمثال هذه القصص ليلبسوا عليهم دينهم فتبطل ثقة يهود وغيرهم بهم . وروى نحوه أبو حاتم عن السدى . والسدى المفسر كذاب معروف كما قال علماء الحديث واسمه محمد بن مروان . وأما ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس من تفسير «هذا ربى» بالعبادة فلا يصح وهو من مراسيل علي بن طلحة مولى بنى العباس وقد روى عن ابن عباس تفسيراً كثيراً ولم يره وقال فيه أحمد بن حنبل : له أشياء منكرات . وقال الحافظ فى تهذيب التهذيب : صدوق يخطىء ، ومعاوية بن أبى صالح الراوى عنه من رجال مسلم وقد لينه ابن معين وقال أبو حاتم لا يحتج به ولم يرضه البخارى ولا ابن القطان ، فكيف يؤخذ بروايته عن ابن عباس أن إبراهيم خليل الرحمن كان فى صغره مشركا ؟ وهذا إذا فرضنا أن السند اليه صحيح .

ومن العجيب أن ابن جرير اختار هذا القول مع تقريره القول المقابل له على

أحسن وجه وهو الذى جزم به الجمهور من أنه كان مناظراً لقومه فقال ماقال تمهيداً للإنكار عليهم، فحكى مقالتهم أولا حكاية استدرجهم بها إلى سماع حجته على بطلانها إذ أوهمهم أنه موافق لهم على زعمهم، ثم كر عليه بالنقض، بانياً دليله على قاعدة الحس ونظر العقل، وقيل إنه استفهام إنكار أوتهكم واستهزاء حذفت أداته ، أى أهذا ربى الذى يجب على أن أعبده ؟ وقيل أراد : هذا ربى بزعمكم، أو إنكم تقولون هذا ربى وذلك مما لايلتئم مع مايأتى فى الشمس ، ولا يقبله الذوق .

أما ابن جرير فاحتج أولا بالرواية وقد علمت أنها لاتصلح حجة على دعوى شرك الخليل عليه الصلاة والسلام ولو فى الصغر على أنها معارضة – وثانياً بالعبارة التى قالها بعد أفول القمر ، وسترى حسن توجيهها على الوجه الآخر . وأما الجمهور فاحتجوا بحجج كثيرة أطال الإمام الرازى فى تعدادها وفى أكثر ماأورده نظر ظاهر . وأقوى حججهم السياق من حيث تشبيه إراءة الله تعالى إياه هذا الملكوت وما يترتب عليه من إبطال ربوبية الكواكب بإراءته ضلال أبيه وقومه فى عبادة الأصنام – ومن إسناد هذه الاراءة إلى الله تعالى الدال على تمييز مارأى بها على ماكان يرى قبلها – ومن تعليل الاراءة بما تقدم – ومن التعقيب على ذلك بمحاجة قومه وقوله تعالى إنه آتاه الحجة عليهم .

﴿ فلما أفل قال لاأحب الآفلين ﴾ أى فلما غرب هذا الكوكب واحتجب ، قال لاأحب من يغيب ويحتجب ، ويحول بينه وبين محبه الأفق أو غيره من الحجب ، وأشار بقوله الآفلين إلى أن هذا الكوكب فرد من أفراد جنس كله يغيب ويأفل ، والعاقل السليم الفطرة والذوق لايختار لنفسه حب شيء يغيب عنه ويوحشه فقد جماله وكماله ، حتى فى الحب الذى هو دون حب العبادة ، فإن أحب شيئاً من ذلك بجاذب الشهوة دون الاختيار ، فلا يلبث أن يسلو عنه بنزوح الدار والاحتجاب عن الأبصار ، إلا أن يصير حبه من هوس الخيال ، وفنون الجنون والخبال ، وأما حب العبادة الذى هو أعلى الحب وأكمله لأنه من مقتضى الفطرة السليمة والعقل الصحيح ، فلا يجوز إلا أن يكون للرب الحاضر القريب ، السميع البصير الرقيب ، الذى لايغيب ولا يأفل ، ولا ينسى ولا يذهل ، الظاهر فى كل

شيء بآياته وتجليه ، الباطل في كل شيء بحكمته ولطفه الخفي فيه (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) ولكن تشاهده البصائر بآثار صفاته في الخلق والتقدير وسلطانه في التصرف والتدبير ، وما كان ليخفى على الخليل الأول ماقاله الخليل الثاني في مقام الإحسان ، وما ملته إلا عين ملته في الإسلام والإيمان وهو « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » فكيف يعبد هذه الكواكب التي تأفل وتحتجب عن عابديها ، ويخفى حالهم عليها ؟

وقد فسر بعض النظار وعلماء الكلام الأفول بالانتقال من مكان إلى مكان وجعلوا هذا هو المنافي للربوبية لدلالته على الحدوث أو الإمكان ، وهو تفسير للشيء بما قد يباينه فإن المحفوظ عن العرب أنها استعملت الأفول في غروب القمرين والنجوم وفي استقرار الحمل وكذا اللقاح في الرحم ، فعلم أن مرادها من الأول عين مرادها من الثاني وهو الغيوب والخفاء . وقد يتحول الشيء وينتقل من مكان إلى آخر وهو ظاهر غير محتجب . وفسره بعضهم بالتغير ليجعلوه علة الحدوث المنافي للربوبية أيضا ، وهو غلط كسابقه فإن الشمس والقمر والنجوم لا تتغير بأفولها ، ومذهب المتأخرين من علماء الفلك — وهو الصحيح — أن أفولها إنما يكون بسبب حركة الأرض لا بحركتها هي ، وأن حركتها على محاورها وحركة السيارات من المغرب إلى المشرق ليست من سبب أفولها المشاهد في شيء ، وفي الكلام تعريض لطيف بجهل قومه في عبادة الكواكب بأنهم يعبدون مايحتجب عنهم ، ولا يدري شيئا من أمر عبادتهم ، وهو يقرب من قوله لأبيه بعد ذلك (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ؟) ولا يظهر هذا التعريض على قول النظار في تفسير الأفول ، فإن قوم إبراهيم لم يكونوا على شيء من هذه النظريات الكلامية بل كانوا يعبدون الأفلاك قائلين بربوبيتها ، وبقدمها مع حركتها ، وما زال الفلاسفة والفلكيون يقولون بقدم الحركة وأزليتها ، وعلماء الكون في هذا العصر يعدون الحركة مبدأ وجود كل شيء . وأنها ملازمة للوجود المطلق من الأزل إلى الأبد .

وقد كان الزمخشري من أولئك النظار وقد قال بعدما يأتي في القمر والشمس : (فإن قلت) لم احتج عليهم بالأفول دون البزوغ وكلاهما انتقال من حال إلى حال ؟

(قلت) الاحتجاج بالأفول أظهر لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب اه وقال ابن المنير إنه من عيون نكته ووجوه حسناته اه والصواب أن الكلام كان تعريضاً خفيا، لا برهانا نظريا جليا، وأن وجه منافاة الربوبية فيه هو الخفاء والاحتجاب والتعدد، وأن البزوغ والظهور لم يجعل فيه ما ينافى الربوبية بل بنى عليه القول بها، فإن من صفات الرب أن يكون ظاهراً و إن لم يكن ظهوره كظهور غيره من خلقه كما علم مما تقدم آنفا

﴿ فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي؟ ﴾ أى فلما رأى القمر طالعا من وراء الأفق أول طلوعه قال هذا ربى، على طريق الحكاية لما كانوا يقولون تمهيداً لابطاله كما تقدم وقد استعملت العرب هذا الحرف فى التعبير عن ابتداء طلوع النيرات وأول طلوع الناب . وفى بزغ البيطار والحاجم للجلد وهو تشريطه بالمبزغ ، ولذلك قالوا إن معنى البزغ الشق فالنيرات تشق الظلام بطلوعها ، وجعله بعضهم تشبيها بشق الناب والسن اللثة وشق البيطار والحجام للجلد . والظاهر أن إبراهيم (ص) رأى الكوكب فى ليلة ورأى القمر فى الليلة التالية لها كما يؤخذ من العطف بالفاء وذلك أنه لا فاصل بين ليلة وأخرى إلا النهار وهو ليس بمظهر للكواكب والقمر فكأنه غير فاصل و يحتمل أن يكون قد رأى الكوكب والقمر فى ليلة واحدة و إذا كانت هذه الليلة هى التى رأى الشمس فى أول نهارها — وهو المتبادر — وجب أن يكون رأى الكوكب فى أول الليل هاويا للغروب و بعد أفوله بقليل بزغ القمر وأن ذلك كان فى وسط الشهر، وأنه سهر مع بعض قومه الليل كله حتى أفل القمر فى آخره ، وكثيراً ما يفعل الناس هذا ولا سيما فى الليالى البيض ولو لم يكن لهم غرض دينى أو علمى منه ، وقد يتصور وقوع ذلك فى بعض الليالى القليلة من السنة كالليلة الخامسة عشرة من شهر رجب من سنتنا هذه (سنة ١٣٣٦ﻫ) فإن الشمس تغرب فيها عن أفق مصر الساعة ٦ ولدقيقة ٢٨ و يطلع القمر بعد غروبها بعشرين دقيقة وفى هذه المدة يحتمل أن يرى بعض السيارات أو نحوها من النجوم المشرقة الممتازة كالشعرى هاويا للغروب و يغرب بعدها بربع ساعة و يغرب القمر في تلك الليلة بعد انتهاء الساعة الرابعة بدقيقتين من صبيحتها وتشرق الشمس بعد غروبه بأربع عشرة دقيقة، ولكن يعكر على هذا أنه لا يظهر فيه جن الليل . وهو إظلامه ، و إنما يتعين تصوير وقوع ما ذكر

فى مثل هذه الليلة من الشهر ، والقمر بدر ، والشمس فى الدرجة الخامسة من برج الثور ، إذا تعين أنه لا يجوز وصف القمر والشمس بالبزوغ إلا فى أول طلوعهما من وراء أفق القطر كله ، وقد يقال إن هذا غير متعين بالوصف وأنه يجوز أن يقال: رأيت القمر بازغا ولو بعد طلوعه بساعات كما يقال: رأيت ناب البعير بازغا بعد طلوعه بأيام. ثم إن البزوغ والغروب منهما ما هو حقيقى عرفا وما هو نسبى ، فمن كان فى مكان مطمئن أو محاط بالبنيان والشجر يبزغ عليه القمر والشمس بعد بزوغهما فى أفق قطره ، ويغربان عنه قبل غروبهما عن ذلك الأفق ، وقد يكون فى مكان يحجب مشرقه ما ذكر دون مغربه وبالعكس فيختلف البزوغ والغروب باختلاف ذلك . وبهذا يتسع مجال احتمال وقوع ما ذكر فى ليلة واحدة وصبيحتها بغير تكلف . والكلام فى الآيات مرتب على رؤية الكوكب رؤية غير مقيدة بحال ولا وصف وعلى رؤية القمر والشمس بازغين لا على بزوغهما ، فالأول يصدق برؤيته قبيل الغروب فى أول جنون الليل ، والآخران يصدقان بالرؤية فى حال البزوغ النسبى وقد غفل عن هذه الدقة فى تعبير التنزيل من زعم أن رؤية ما ذكر لا يتصور وقوعه فى ليلة واحدة وصبيحتها ، ومن فرض لذلك وجود جبال فى ذلك المكان الخالى من الجبال .

﴿ فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين ﴾ أى فلما أفل القمر كالكوكب، وهو أكبر منه منظراً وأبهى نوراً فى الأرض، قال مسمعا من حوله من قومه : لئن لم يهدنى ربى الذى خلقنى إلى العبادة التى ترضيه بإعلام خاص من لدنه لأكونن من القوم الضالين عما يجب أن يعبد به فيتبعون فيه أهواءهم أو اجتهادهم فلا يكونون عابدين له بما يرضيه، ولا يقتضى أن كل ضال يعبد الأصنام أو الكواكب بل هذا تعريض آخر بضلال قومه يقرب من التصريح وإرشاد إلى توقف هداية الدين على الوحى الالهى

قال ابن المنير فى الانتصاف : والتعريض بضلالهم ثانيا أصرح وأقوى من قوله « لا أحب الآفلين » وإنما ترقى فى ذلك لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الأول حجة فأنسوا بالقدح فى معتقدهم ولو قيل هذا فى الأول فلعلهم كانوا ينفرون ولا يصغون إلى الاستدلال ، فما عرض صلوات الله عليه بأنهم فى ضلالة إلا بعد أن وثق بإصغائهم إلى إتمام المقصود واستماعه إلى آخره ، والدليل على ذلك أنه ترقى

النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم، والتقريع بأنهم على شرك بين ، ثم قيام الحجة عليهم ، وتبلج الحق و بلغ من الظهور غاية المقصود اه وذلك قوله عز وجل .

﴿ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى؟ ﴾ أى قال مشيراً اليها على الطريقة التى بيناها فيما قبله: هذا الذى أرى الآن أو الذى أشير إليه ربى ؟ قال الزمخشرى : جعل المبتدأ مثل الخبر بكونهما عبارة عن شيء واحد كقولهم ماجاءت حاجتك ، ومن كانت أمك ؟ (ولم تكن فتنتهم إلا أن قالوا) وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التأنيث، ألا تراهم قالوا فى صفة الله : علام ولم يقولوا علامة — و إن كان العلامة أبلغ — احترازاً من علامة التأنيث اه وجوز أبو حيان أن يكون تذكير الإشارة إلى الشمس حكاية لما قيل بلغة العجم وأكثر لغاتهم لا تميز بين المذكر والمؤنث فى الإشارة ولا فى الضمائر . ونوقش فى كون ذلك مقتضى الحكاية وفى دعوى كون لغة ابراهيم من تلك الأعجمية . وقد سبق لنا القول بأنها عربية ممزوجة ، على أن بعض الأعاجم يذكرون الشمس ويؤنثون القمر . وسيأتى فيما نذكر من عقائد قوم إبراهيم أن للشمس زوجة

وأما قوله صلوات الله وسلامه عليه ﴿ هذا أكبر ﴾ فهو تأكيد لإظهار النصفة للقوم ، ومبالغة فى تلك المجاراة الظاهرة لهم، وتمهيد قوى لإقامة الحجة البالغة عليهم، واستدراج لهم إلى التمادى فى الاستماع بعد ذلك التعريض الذى كان يخشى أن يصدهم عنه . ومعناه أن هذا أكبر من القمر والكواكب قدراً، وأعظم ضياء ونوراً، فهو إذاً أجدر منهما بالربوبية ، إن كان المدار فيها على التفاضل والخصوصية .

﴿ فلما أفلت قال يا قوم إنى برىء مما تشركون ﴾ أى فلما أفلت كما أفل غيرها ، واحتجب ضوءها المشرق وذهب سلطانها، وكانت الوحشة بذلك أشد من الوحشة باحتجاب الكوكب والقمر ، صرح عليه الصلاة والسلام بالنتيجة المرادة من ذلك التعريض ، فتبرأ من شرك قومه، الذى أظهر مجاراتهم عليه فى ليلته ويومه . والبراءة من الشيء التفصى منه والتنحى عنه لاستقباحه ، فهو كالبرء من المرض وهو السلامة من ألمه وضرره ، وما مصدرية أو موصولة أى إنى برىء من شرككم بالله تعالى أو من هذه المعبودات التى جعلتموها أربابا وآلهة مع الله تعالى . فيشمل الكواكب والأصنام وكل ما عبدوه وهو كثير .

﴿ إني وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفاوما أنا من المشركين﴾ تبرأ من شركهم وقفى على تلك البراءة ببيان عقيدته الحق وهى التوحيد الخالص فقال إنى وجهت وجهى وقصدى وجملت توجهى فى عبادتى للرب الخالق الذى فطر السموات والأرض ، أى ابتدأ خلقهما بما فتق من رتق مادتهما وهى دخان ، وأكمل خلقهن أطواراً فى ستة أزمان ، فهو خالق هذه الكواكب النيرات، وخالقكم وما تصنعون منه هذه الأصنام من معدن ونبات ، وتوجيه الوجه هنا بمعنى إسلامه فى قوله عز وجل (٤ : ١٢٤ ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا) وقوله (٣١ : ٢٢ ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن) الآية وقد تقدم فى تفسير الأولى (ص ٤٣٨ ج ٥) أن إسلام الوجه له تعالى عبارة عن توجه القلب، فإن الوجه أعظم مظهر لما فى النفس من الإقبال والاعراض والخشوع والسرور والكآبة وغير ذلك ، وأن المراد بإسلامه وبتوجيهه لله تعالى تركه له يتوجه إليه وحده فى طلب حاجته ، و إخلاص عبوديته ،فهو وحده الرب المستحق للعبادة، القادر على الأجر والإثابة . ومن الشواهد على استعمال الوجه بمعنى القلب حديث « لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم » وفى رواية «قلوبكم» رواه أحمد وأصحاب السنن . ووجه يتعدى باللام وإلى كأسلم وتقدم شاهد « أسلم » آنفا ، ولم يتكرر « وجه » فى القرآن بهذا المعنى، وإلا فاللام هنا بمعنى إلى كقوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) وقوله (لعادوا لما نهوا عنه) واخترع الرازى للام هنا نكتة سماها دقيقة فقال : المعنى أن توجيه وجه القلب ليس إليه لأنه متعال عن الحيز والجهة بل إلى خدمته وطاعته لأجل عبوديته الخ فجعل اللام «دليلا ظاهراً» على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة .وهذا تحكم مردود لا تقبله اللغة ولا يقتضيه العقل، ولا يتفق مع ما ورد فى القرآن فى معنى توجيه الوجه. أما إباء اللغة له فلأن اللام لو كانت للتعليل مع حذف مضاف لكانت الآية خالية من المقصود منها بالذات ، وهو كون توجيه القلب بالعبادة إلى الله تعالى فاطر السموات والأرض ، إذ التعليل على ما فيه من التكلف يصدق بالتوجه إلى غيره تعالى توسلا إليه كالتوجه إلى الكوكب وغيره، لأجل خالقه، لا لأجله باعتقاد أنه هو الذى يقرب إليه زلفى أو يشفع عنده .وأما العقل فإنه يدرك أن توجه القلب

لا ينحصر فى كونه إلى الحيز والجهة المحصورة ، وأما القرآن فقد عدى إسلام الوجه بالى فى سورة لقمان و باللام فى سورة النساء ، وهو بمعنى توجيهه كما تقدم آنفا .

هذا وأن التعبير بفاطر السموات والأرض هو وجه الحجة فى الآية فإن مافتن به القوم من تأثير النيرات فى الأرض - إن صح - لم يعد أن يكون خاصية لبعض أجرام السماء وهى لم توجد نفسها ولا صفاتها وخواصها ، فالواجب أن ينظر فى أمرها من حيث هى جزء أو أجزاء من مجموع العالم ، وحينئذ يراها الناظر المتفكر خاضعة لتدبير من فطر العالم الكبير التى هى بعضه، و يعلم أنه هو الحقيق بالعبادة من دونها، لأنه هو الرب الحق المدبر لها ولغيرها ، و إنما يتجلى الاستدلال على وحدانية الربوبية والإلهية بالنظر فى جملة العالم وكونه لا بد أن يكون له خالق مدبر واحد، إذ لا يمكن أن يستقيم نظام المتعدد إلا إذا كان له جهة واحدة كما بيناه فى غير هذا الموضع ، وسيعاد إن شاء الله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وأما الاستدلال بأجزاء الكون فيتولد منه شبهات ومشكلات كثيرة .

والحنيف صفة من الحنف وهو بالتحريك الميل عن الضلال والعوج إلى الاستقامة وضده الجنف بالجيم فقوله حنيفا حال أى وجهت وجهى له حال كونى مائلا عن معبوداتكم الباطلة وعن غيرها ، فتوجهى و إسلامى خالص له لايشوبه شرك ولا رياء ، وما أنا من القوم المشركين به الذين يتوجهون إلى غيره من المخلوقات ، كالكواكب أو الملائكة أو الملوك والصالحين، أو ما يتخذونه لهم من الأصنام والتماثيل تبرأ أولا من شركهم أو شركائهم ثم تبرأ منهم أنفسهم (٦٠ : ٤ قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله) روى ابن جرير عن ابن زيد أن قوم ابراهيم قالوا حين قال إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض: ماجئت بشيء ونحن نعبده ونتوجهه (١) فرد عليهم بأنه حنيف أى مخلص له لا يشرك به كما يشركون اه بالمعنى .

وفى الآيات قراآت لاتتعلق بالمعنى كفتح ياء إنى وسكونها وإمالة رأى وكسر

(١) كذا فى نسخة تفسيره المطبوعة بالمطبعة الأميرية وإنما يقال توجه إليه لا توجهه وفيها أيضاً : ولا أشركه أى لا أشرك به .

الراء والهمزة فيها ولكن قراءة يعقوب ضم آزر على النداء فهي دليل على كونه اسما علما لأن حذف حرف النداء خاص بالعلم في الفصيح ، وغيره شاذ .

﴿ مسائل متممة لتفسير الآيات ﴾

(المسألة الأولى في عقائد قوم ابراهيم صلى الله عليه وسلم)

تقدم أنهم كانوا يعبدون الكواكب والأصنام وقال ابن زيد إنهم كانوا يعبدون الله تعالى أيضا و يشركون ما ذكر به ، وكل ذلك صحيح دلت عليه آثار الكلدانيين التي اكتشفت في العراق . وقد أثبت بيروسوس وسنياوس أن علماءهم وكهانهم كانوا يعرفون حقيقة التوحيد ولكن كانوا يدينون بها في أنفسهم ولا يبيحونها للعامة ، وأن اليونان أخذوا هذا النفاق عنهم ، ولعل الصواب أن الذين أخذوا عنهم أولاهم قدماء المصريين فقد كان التوحيد منتهى علم حكمائهم وكانوا يكتمونه عن العامة لأن استعباد الملوك الذين هم أعوانهم لها لا يدوم إلا بالوثنية كما يعلم مما بيناه في التفسير وغيره مرارا واليونان اقتبسوا من قدماء المصريين ، على أن هنري رولنسن من مدققي مؤرخي أوربة قال إن أمة من ضفاف الدجلة والفرات ارتحلت إلى أوربة بتلك العقائد منقوشة في صفائح الآجر .

من آلهة الكلدانيين (إلّ) وهي كلمة سامية عرفت في العربية والسريانية والعبرانية قال صاحب القاموس والال الربوبية واسم الله تعالى وكل اسم آخره إل و إيل فمضاف إلى الله تعالى ، وقال ألّ المريض والحزين يئل ألا وأللا أن وحن ورفع صوته بالدعاء ، وقال في مادة (أى ل) إيل بالكسر اسم الله تعالى ، وفي لسان العرب بحث في كون الإل من أسماء الله تعالى ولكنه نقله عن ابن سيده ثم قال : والإل الربوبية والال بالضم الأول في بعض اللغات وليس من لفظ الأول ثم قال في (إيل) من أسماء الله عز وجل عبراني أو سرياني ثم نقل عن ابن الكلبي أن جبرائيل وشراحيل وأشباههما كشرحبيل تنسب إلى الربوبية « لأن إيلا لغة في إل وهو الله عز وجل كقولهم عبد الله وتيم الله » أقول ونقل مثله في (إل) وضعفه بمنع جبريل وما أشبهه من الصرف أي دون شرحبيل وشهميل من أسماء العرب ،

ونقل عن أبي منصور أنه يجوز أن يكون إيل عرّب فقيل إلّ ثم قال في مادة (ال ه) وقد سمت العرب الشمس لما عبدوها إلهة والإلهة الشمس الحارة حكى عن ثعلب والاليهة والالاهة (بالفتح والكسر) والأاهة (مضمومة الهمزة غير معرفة) كله الشمس الخ ثم ذكر أن : الالاهة والالوهة والالوهية العبادة ، وذكر عند تفسير الآله بالمعبود فى أول المادة قولهم : أله بين الآلهة والالهيـة والالهانية وأن أصله من أله يأله (من باب علم) إذا تحير

هذا وان دلالة مادة أل ه على العبادة والمعبود سامية قديمة منقولة عن الكلدانيين وغيرهم . قال البستانى في دائرة المعارف عند تعريف اسم (الله) بانه اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد — أى كما قال علماء المسلمين — وهو بالعبرانية ألوهيم بصيغة الجمع تعظيما لا تكثيراً وقد يطلق على غير الله ، ويهوه أى الكائن وهو خاص به تعالى ، وإيل أى القدير وبالسريانية ألوهو بالكلدانية إلاها اه

وفي تواريخ المتأخرين المؤيدة بالعاديات (الآثار القديمة) أن أعظم أرباب الكلدانيين وآلهتهم (إيل — أو — إل) فهو رب الأرباب وأصل الآلهة وليس له تمثال ولا صورة في معابدهم والظاهر أنهم كانوا يعتقدون مما ورثوا من دين نوح عليه السلام أنه منزه عن صفات الخلق وتخيلاتهم وروى ديودورس عن فيلو أنه مرادف لزحل ، ولا يصح هذا إلا أن يراد بزحل أبو المشترى كما قيل ذلك وقد أشاروا إلى الايمان به فى عصور قدماء ملوكهم ومما قالوا عنه فى أقدم الخرافات أنه أولد ولدين (أنا) و (بيل) و (أنا) هذا هو رأس (الثالوث) الكلدانى وقيل إن هذا الاسم بمعنى اسم الجلالة (الله) ويقولون أنو إذا كان فاعلا وأنا إذا كان مفعولا و إنى إذا كان مضافا إليه ومن ألقابه عندهم — القديم والرأس الأصلى وأبو الآلهة ورب الأرواح والشياطين وملك العالم الأسفل وسلطان الظلام أو رأس الموت . ووجدت آثار عبادته في مدينة (أرك) وهى الوركاء قال ياقوت الوركاء موضع بناحية الروابى ولد به ابراهيم الخليل عليه السلام ، وقد بنى أحد ملوكهم معبداً له ولابنه (فول) فى أشور سنة ١٨٣٠ قبـل المسيح فصار اسم هذه المدينة بعد ذلك (تلاّن) وأصلـه (تل أنا) وجاء ذكره فى آجر للملك (أوركه) اكتشفت فى أنقاض (أم

قبر) هذه ترجمته « ان إله القمر ابن شقيق (أنو) و بكر (بماوس) قد حمل عبده (أروكه) الرئيس التقى ملك(أور)على بناء هيكل (تسين كانو) معبداً مقدساً له »

والثانى من ثالوثهم (باوس ـ أو ـ بيل) ولعلهما محرفان عن(بعل) و (بماوس) ومن أسمائهم (أنو) و (إيل انيو)ومعناه السيد .وتلحق غالباً بلفظ(نيبرو) ومؤنثها (نيبروث) وهى قريبة من كلة (نمرود) التى هى فى ترجمة التوراة السبعينية (نبروث) وكلة (نيبرو) مشتقة من كلة بابار السريانية ومعناها طارد ، وتدل مادة نبر فى العربية على الارتفاع فنبر رفع والنبرة الشيء المرتفع ففيهامعنى الشرف، ومعناها فى الاشورية يقارب معناها فى السريانية (فبيل نبرو) بمعنى السيد الصياد أو رب الصيد ـ ولذلك قيل إنه نمرود المذكور في العهد العتيق ، و يقولون إنه كان يصيد الوحوش وهو بماوس الذى ذكر مؤرخو اليونان أنه بانى مدينة (بابل) وملكها الأول ، ودلت الآثار على أن الاشوريين كانوا يسمونها مدينة (بل نبرو) وظل الكلدانيون يعبدون (نمرود) مدة وجود دولتهم وكانوا يكنونه بأبى الآلهة ويكنون زوجه المسماة (موليتا ـ أو ـ أنوتا) بأم الآلهة العظام ، ولكن وصفت فى بعض الآثار بأنها زوج (نين) وهو ابنها وفى بعضها أنها زوج (أشور) ولها ألقاب عظيمة ووجد لها عدة هياكل

والثالث من ثالوثهم (حوا ـ أو حيا) وهو حيوان بعضه كالانسان و بعضه كالسمك زعموا أنه خرج من خليج فارس ليعلم سكان ضفاف النهرين علم الفلك والأدب ، ونسب اليه اختراع حروف الهجاء ، وقد وجد اسمه على صحيفة من الآجر وجدت فى خرائب (أزور) و يرى بعض الباحثين أن اسمه من مادة الحياة العربية أو الحية ، وشعاره فى القلم الكلدانى الشكل الاسفينى ، ومنه رسم الحية للدلالة على منتهى الذكاء والحكمة والاشارة إلى الحياة وله ألقاب عظيمة

وكان للكلدان (ثالوث) آخر أحد آلهته (سينى) وهو القمر وهذا الاسم سامى فاسم القمر بالسريانية سين وكذا فى السنسكريتية ؛ ومن ألقابه زعيم الأرباب فى السماء والأرض (و بعل رونا) أى رب البناء ، وكانوا يصورونه فى جميع تطوراته منذ يكون هلالا ، وله هياكل كثيرة وأعظم معابده فى (أور)

والثانى (سان) أو (سانسى) وهو الشمس ، والاسم سامى أيضاً ومنه السنا بالعربية وهو بالقصر الضياء وقيل ضوء النار والبرق والصواب انه أعم قال تعالى (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً) ومنه (شانى) بالعبرية ومعناها لامع ، واسم الشمس باللغة السنسكريتية (سيونا) ومن ألقاب هذا الاله : رب النار ونير الأرض والسماء . وكان له هيا كل فى المدن الكبيرة وأشهرها (بيت بارا) وبارا أو فرا اسم الشمس بالمصرية القديمة وكان اسم (هليبوليس) عندهم (سيبارا) وتسمى فى الآثار (تسيبار شاشاماس) ومعنى الثلاثة مدينة الشمس، وللشمس زوجة عندهم يسمونها (أى) و (كولا) و (أنونيت)

وثالث الثلاثة (فول) أو (ايفا) أى الهواء وهو رب الجو القائم بتسخير الرياح والعواصف والأعاصير المتصرف فى الزراعة والمواسم . ومن هيا كلهم هيكل بناه الملك (شماس فول) الذى ملك الكلدان سنة ١٨٥٠ قبل المسيح

وهذه الأخبار والآثار تشهد بصدق القرآن ، وكونه حجة لله على الانام ، لأن من جاء به أمى لم يقرأ شيئاً من كتب الأولين ، ولا رأى أثراً من آثار الغابرين، فيعلم منها خبر معبوداتهم ، ولا يرد عليه ما أورد على العهد العتيق من كون كاتبه (عزرا الكاهن) كتبه بعد السبي فاقتبس فيه كثيراً من تقاليد البابليين

﴿ المسألة الثانية معنى الرب والاله وشبهة الشرك وكونه قسمان ﴾

ظاهر ماحكاه الله تعالى عن ابراهيم (ص) أن قومه كانوا يتخذون الأصنام آلهة لا أربابا ويتخذون الكواكب أربابا آلهة ، فالإله هو المعبود فكل من عبد شيئاً فقد اتخذه إلها ، والرب هو السيد المالك والمربي والمدبر المتصرف، وليس للخلق رب ولا إله إلا الله الذى خلقهم ، فهو المالك لكل شىء فى كل زمن وكل حال وملكه حقيقى تام ، وملك غيره عرفي ناقص موقوت ، له أجل محدود ، وهو المعبود بحق إذ العبادة الحق لاتكون إلا للرب ، فإن العبادة هى التوجه بالدعاء وكل تعظيم قولى أو عملى إلى ذى السلطان الأعلى على عالم الأسباب وما هو فوق الأسباب ، لأنه هو الموجد لها والمتصرف فيها، فهى خاضعة لسلطانه وكل ماعداها فهو خاضع لسلطانها

بل سلطانه فيها . والأصل فى اختراع كل عبادة لغيره تعالى أمران (أحدهما) ان بعض ضعفاء العقول رأوا بعض مظاهر قدرته تعالى فى بعض خلقه فتوهموا أن ذلك ذاتى لهذا المخلوق ليس خاضعا لسنن الله فى الأسباب والمسببات لقصر إدراكهم عن الوصول إلى كون القدرة الذاتية خاصة بخالق كل شىء الذى أعطى كل شىء خلقه وما امتاز به على غيره ، وكون خفاء سبب الخصوصية لا يقتضى عدم خضوع صاحبها لسنن الخالق فيها وفى غيرها من شؤونه (أى شؤون صاحب الخصوصية) . ووثنية هؤلاء هى الوثنية السافلة (ثانيهما) اتخاذ بعض المخلوقات ذات الخصوصية فى مظاهر النفع والضر ، وسيلة إلى الرب الاله الحق ، تشفع عنده وتقرب إليه كل من توجه إليها ، أوالتماثيل والأصنام والقبور وغيرها مما يمثلها أو يذكر بها ، فيتوسل ذو الحاجة بدعائها وتعظيمها بالقول أو الفعل لأجل حمله تعالى بتأثيرها عنده ، على قبوله وإعطائه سؤله ، وهذا التوسل توجه إلى غير الله مبنى على اعتقاد عدم انفراد الرب بالاستقلال بقضاء الحاجات ، وكونه يفعل بتأثير الوسيلة فى ارادته ، وهذا شرك فى العبادة ينافى الحنيفية . وهذه هى الوثنية الراقية التى كانت العرب عليها فى زمن البعثة ، ولذلك كانوا يقولون فى طوافهم

لبيك لا شريك لك * إلا شريكا هو لك * تملكه وما ملك

وكان بعض قوم إبراهيم (ص) قد ارتقوا فى وثنيتهم إلى هذه المرتبة فى الجملة أو أوشكوا ، إذ أنهم عقلوا أن الأصنام لا تسمع دعاءهم ولا تبصر عبادتهم ، ولا تقدر على نفعهم ولا ضرهم ، و إنما قلدوا بعبادتها آباءهم ، كما يعلم من محاجته (ص) لهم فى سورة الشعراء (٢٦ : ٦٩) الخ ولذلك اتخذوها آلهة معبودين ، لا أربابا مدبرين ، ولكنهم اتخذوا الكواكب أربابا لما لها من التأثير السببى أو الوهمى فى الأرض ، وتوسعوا فى إسناد التأثير إليها حتى اخترعوا من ذلك مالا شبهة له ، فكانوا يعتقدون أن الشمس رب النار ونير الأرض والسماء يدبر الملوك و يفيض عليهم روح الشجاعة والاقدام و ينصر جندهم ويخذل عدوهم و يمزقه كل ممزق ـ ويعتقدون نحو ذلك فى زحل واسمه (بيني) و يعتقدون أن (مرداخ) ـ وهو المشترى ـ شيخ الأرباب ورب العدل والأحكام حافظ الأبواب التى يدخلها الخصوم لفصل الخصومات ـ وان (رنكال)

وهو المريخ كمي الأرباب ورب الصيد وسلطان الحرب ، فهو يشترك مع زحل فى تدبيره الا أن هذا هو المقدم فى الصيد وذاك المقدم فى الحرب . ـ وان (عشتار ـ أو ـ نانا) وهى الزهرة ربة الغبطة والسعادة ومفيضة السرور على الناس ، وتمثل فى الآثار بامرأة عارية ـ وأن (نبو) وهو عطارد رب العلم والحكمة .

وكانت حجة ابراهيم البالغة فى حصر العبادة بالتوجه فيها إلى فاطر السموات والأرض وحده دون غيره من الوسائط والوسائل ، ومثلها فى سورة الانبياء فقد قال فى تماثيلهم (٢١ : ٥٦ بل ربكم رب السموات والأرض الذى فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين) وبهذا كان يحتج جميع الرسل عليهم السلام وهو أقوى الحجج وأظهرها ، وأما ماذكره إبراهيم (ص) من التعريض قبلها فهو تمهيد لها

﴿ المسألة الثالثة آراء المتكلمين والفلاسفة فى حجة إبراهيم ﴾

ماذكره الرازى وغيره من مفسرى المتكلمين فى هذه المحاجة تكلف لاتدل عليه العبارة ولا يقتضيه العقل ولا تتوقف عليه الحجة ، وقد تقدم أنهم جعلوا معولهم فيها على ذكر الافول ، وكون وجه الحجة فيه دلالته على الامكان والحدوث ، وقالوا ان أحسن الكلام مايحصل فيه نصيب لكل من الخواص والأوساط والعوام ، فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج ، والمحتاج لا يكون مقطع الحاجة فلابد من الانتهاء إلى من يكون منزها عن الامكان ، حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال (وأن إلى ربك المنتهى) وأما الأوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر ، فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذى احتاج إليه ذلك الآفل ، وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الأفول فانه يزول نوره وينتقص ضوؤه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ، ومن يكون كذلك لايصلح للالهية (قال الرازى) بعد ماتقدم : فهذه الكلمة « لا أحب الآفلين » مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين . ثم ذكر الرازى بعد هذا دقيقة استنبطها من مذهب

علماء الفلك على عهده هى أعرق فى التكلف من هذا التفصيل الذى جعل فيه الوجه الصحيح فى الحجة نصيب العوام الذين سماهم أصحاب الشمال ، وهو يعلم أن أصحاب الشمال هم أهل النار ، (فاعتبروا يا أولى الأبصار)

ثم قال الرازى : تفلسف الغزالى فى بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التى لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التى لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذى لكل ذلك . وكان أبوعلي ابن سينا يفسر الافول بالامكان (أى فهو عند الرازى امام المقربين !) فزعم الغزالى ان المراد بأفولها إمكانها فى نفسها ، وزعم ان المراد من قوله (لا أحب الآفلين) ان هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود ، واعلم أن هذا الكلام لا بأس به إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه . ومن الناس من حمل الكوكب على الحس ، والقمر على الخيال والوهم ، والشمس على العقل ، والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية ، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها ، والله أعلم اهـ كلام الرازى وليس ما استحسنه من قبل بل سماه أحسن الكلام ، إلا مثل ما استبعد حمل الآية عليه من بعد أو هو أبعد وأجدر بالملام .

﴿ المسألة الرابعة إشارات الصوفية فى الآيات ﴾

أورد نظام الدين الحسن بن محمد النيسابورى فى تأويلات تفسيره عبارتين فى الآيات قال فى الأولى : ان إبراهيم رأى نور الرشد فى صورة الكوكب ونور الربوبية فى صورة القمر ونور الهداية فى صورة الشمس ، وسبك ذلك بعبارة شعرية متكلفة ، وأما العبارة الثانيــة فزعم أنها دارت فى خلده ، وما هى إلا ما نقله الرازى (الذى لخص هو تفسيره وزاد عليه هذه التأويلات) عن الغزالى ــ وذكرناه آنفا ــ إلا أنه تصرف فيه فجعله أقرب إلى التصوف . وقد نقل الآلوسى هذه العبارة الأخيرة عن النيسابوري فى اشاراته وذكر قبلها اشارة جعل فيها الكواكب اشارة إلى النفس التي هى الروح الحيوانية ، والقمر اشارة إلى القلب ، والشمس اشارة إلى الروح ، وانها أفلت بعد تجليها بتجلي أنوار الحق . وهو أقل تكلفا مما قبله ، وإن كان باطلا مثله .

وأمثل ما قيل في باب الاشارة ما شرحه الغزالي في بحث فرق المغرورين من الصوفية في كتاب الغرور من الأحياء فإنه بعد أن ذكر الذين اغتروا بأول ما انفتح لهم من أبواب المعرفة وما شموا من رائحتها فوقفوا عنده قال .

﴿ وفرقة أخرى ﴾ جاوزوا هؤلاء ولم يلتفتوا إلى ما يفيض عليهم من الأنوار في الطريق ولا إلى ماتيسر لهم من العطايا الجزيلة ولم يعرجوا على الفرح بها والالتفات إليها ، جادين في السير حتى قاربوا فوصلوا إلى حد القربة إلى الله تعالى فظنوا أنهم قد وصلوا إلى الله فوقفوا وغلطوا ، فإن لله تعالى سبعين حجابا من نور[1] لا يصل السالك إلى حجاب من تلك الحجب في الطريق إلا يظن أنه قد وصل . و إليه الاشارة بقول إبراهيم عليه السلام إذ قال الله تعالى إخباراً عنه (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي) وليس المعني به هذه الأجسام المضيئة فإنه كان يراها في الصغر و يعلم انها ليست آلهة وهي كثيرة وليست واحداً ، والجهال يعلمون أن الكوكب ليس بالإله فمثل إبراهيم عليه السلام لايغره الكوكب الذي لايغر السوادية[2] ولكن المراد به أنه نور من الأنوار التي هي من حجب الله عز وجل وهي على طريق السالكين ولا يتصور الوصول إلى الله تعالى إلا بالوصول إلى هذه الحجب ، وهي حجب من نور بعضها أكبر من بعض[3] وأصغر النيرات الكوكب فاستعير له لفظه وأعظمها الشمس و بينهما رتبة القمر فلم يزل إبراهيم عليه السلام لما رأى ملكوت السموات حيث قال الله تعالى (وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض) يصل إلى نور بعد نور و يتخيل إليه في أول ما كان يلقاه انه قد وصل ثم كان يكشف له أن وراءه أمراً فيترقى إليه و يقول قد وصلت فيكشف له ماوراءه حتى وصل إلى الحجاب الأقرب الذي لا وصول إلا بعده فقال (هذا أكبر) فلما ظهر له أنه مع عظمه غير خال عن الهوي في حضيض النقص والانحطاط عن ذروة الكمال (قال لا أحب الآفلين ... إني وجهت وجهي للذي

---

(١) ورد هذا في حديث مرفوع والمراد من الحجب مايصرف العبد عن الوصول إلى منتهى معرفة ربه فهي حجب عليه لا على ربه (٢) السوادية العامة وكلمة سواد تطلق على الشخص المجهول وعلى الكثير من الناس وعامتهم . وهذه الجملة والاستدراك بعدها يخرج الكلام من باب الاشارة ويدخله في باب التفسير فهو خطأ في التعبير

(٣) المراد الكبر المعنوي وهو العظمة

فطر السموات)(١) وسالك هذه الطريق قد يغتر في الوقوف على بعض هذه الحجب وقد يغتر بالحجاب الأول . وأول الحجب بين الله وبين العبد هو نفسه فانه أيضاً أمر ربانى وهو نور من أنوار الله تعالى أعنى سر القلب الذى تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى إنه ليتسع لجملة العالم و يحيط به وتتجلى فيه صورة الكل وعند ذلك يشرق نوره إشراقا عظيما إذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه ، وهو فى أول الأمر محجوب بمشكاة هى كالساتر له فاذا تجلى نوره وانكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله عليه ربما التفت صاحب القلب إلى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدهشه ، وربما يسبق لسانه فى هذه الدهشة فيقول أنا الحق(٢) فان لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك ، وكان قد اغتر بكوكب صغير من أنوار الحضرة الإلهية ولم يصل بعد إلى القمر فضلا عن الشمس فهو مغرور . وهذا محل الالتباس إذ المتجلى يلتبس بالمتجلى فيه كما يلتبس لون ما يتراءى فى المرآة بالمرآة فيظن أنه لون المرآة وكما يلتبس ما فى الزجاج بالزجاج كما قيل :

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وبهذه العين نظر النصارى إلى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلألأ فيه

---

(١) كذا فى الأصل وهو مخالف لترتيب التنزيل فان آية التوجه بعد آية البراءة التى هى آية الشمس كما تقدم

(٢) رويت هذه الكلمة عن الحلاج من غلاة الصوفية ويشير الغزالى إلى الاعتذار عنه بأن ذلك سبق لسان قد يقع فى حال دهشة من الواصل يغيب بها عن نفسه ويستغرق فى شهود وحدانية ربه . ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء ويوضح هذا كلامه الآتى وتمثله بالبيتين المرويين عن الحلاج أيضاً . وأول كلمته هذه فى المقصد الاسنى بوجهين وصرح فى كتاب المحبة من الاحياء بأن هذا القول من الغلو والاسراف وتجاوز الحق إلى القول بالحلول والاتحاد . وإذا أردت أيها القارىء تحقيق هذا المقام وأخذ لب حقيقته خالصاً من فرث الضلال ودم الأوهام فعليك بما كتبه المحقق ابن القيم فى شرح الدرجة الثالثة من درجات الفناء من منازل السائرين فى كتابه المعروف بمدارج السالكين ومنه تعلم ما فى كلام الغزالى فى الأنوار الالهية مبنياً على أساس التوحيد والقواعد الشرعية . وتجد ذلك فى ص ٢٤٣ من الجزء الثالث منه

فغلطوا فيه ، كمن رأى كوكبا فى مرآة أو فى ماء فيظن أن الكوكب فى المرآة أو فى الماء فيمد يده إليه ليأخذه وهو مغرور » اه

(٨١) وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَٰنِ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٨٢) وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَـٰنًا ، فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٣) ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوٓا إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُولَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ (٨٤) وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ، نَرْفَعُ دَرَجَـٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ، إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ .

المحاجة المجادلة والمغالبة فى إقامة الحجة . والحجة الدلالة المبينة للمحجة أى المقصد المستقيم كما قال الراغب ، وأصل المحجة وسط الطريق المستقيم ، وتطلق الحجة على كل مايدلى به أحد الخصمين فى إثبات دعواه أو رد دعوى خصمه . فتقسم إلى حجة ناهضة يثبت بها الحق ، وحجة داحضة يموه بها الباطل ، وإنما يسمى مالا يثبت به الحق حجة على سبيل ادعاء الخصم ، حكاية لقوله ، واصطلحوا على تسميتها شبهة

ولما حاج إبراهيم قومه ببيان بطلان عبادة الأصنام وربوبية الكواكب وإثبات وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته وحده ــ وهى الحنيفية ــ حاجوه ببيان أوهامهم فى شركهم ، وقد بين الله تعالى فى سورتى الأنبياء والشعراء أنهم اعتذروا له من عبادة الأوثان والأصنام بتقليد آبائهم ، وليس للمقلد أن يحتج ، ولكنه يجادل ويحاج مع كونه لا يخضع للحجة إذا قامت عليه ، ويؤخذ من هذه الآيات أنهم لما لم يجدوا حجة عقلية على شركهم بالله خوفوه أن تمسه آلهتهم بسوء ، والظاهر أن هذا كان قبل ماحكى الله تعالى عنه وعنهم فى سورة الشعراء بقوله (٢٦ : ٧٢ قال هل يسمعونكم إذ تدعون ٧٣ أو ينفعونكم أو يضرون ٧٤ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) وقبل واقعة تكسيره لأصنامهم التى قال الله فيها من سورة الأنبياء أنهم

رجعوا إلى أنفسهم فاعترفوا بظلمهم ، ثم نكسوا على رءوسهم مصرين على شركهم ، وكثيراً مايضطرب المقلد لسماع الحجة إذ يومض فى قلبه برقها ويهز شعوره رعدها ، ويكاد يحييه ودقها ، ثم ينكس على رأسه ، ويعود إلى سابق وهمه ، خائفاً من غير مخوف ، راجياً غير مرجو ، كما نراه في عباد أصحاب القبور ، الذين يتوهمون أن قبورهم وغيرها من آثارهم تدفع عمن زارها أو تمسح بها الضر ، وتكشف السوء ، وتدر الرزق ، وتخذى العدو ، إما بتصرفهم فى الخلق ، وإما لأنهم قربان عند الرب ، ولا يرون ذلك ناقضاً للايمان الصحيح بالله عز وجل (١٢ : ١٠٦ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال تعالى .

﴿ وحاجه قومه ﴾ أى وجادله قومه بعد ما تقدم من أمره معهم ، وخاصموه فى أمر التوحيد الذى قرره لهم ، كأن زعموا كما روى وسمع من أمثالهم أن اتخاذ الآلهة لا ينافى الايمان بالله الفاطر سبحانه لأنهم وسطاء وشفعاء عنده ، ومتخذون لأجله ، وذلك ماتقدم قريبا عن ابن زيد فى تفسير قوله (إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا) وخوفوه بطشهم به فماذا قال عليه السلام ؟ ﴿ قال أتحاجونى فى الله وقد هدان ﴾ أى أتجادلوننى مجادلة صاحب الحجة فى شأن الله تعالى وما يجب فى الايمان به — والحال أنه قد فضلنى عليكم بما هدانى إلى التوحيد الخالص والحنيفية التى أقمت بها الحجة عليكم ، وأنتم ضالون باصراركم على شرككم ، وتقليدكم به من قبلكم ؟ وقد خفف نون (تحاجونى) نافع وابن عامر فى رواية ابن ذكوان وذلك بحذف إحدى النونين ، وشددها سائر القراء ، وهما لغتان للعرب فى مثلها وحذفت الياء من هدانى فى الرسم ، لأنها لاتظهر فى النطق ﴿ ولا أخاف ماتشركون به ﴾ من الكواكب والأصنام أن تصيبنى بسوء ، فاني أعلم علم اليقين أنها لا تضر ولا تنفع ، ولا تبصر ولا تسمع ، ولا تقرب ولا تشفع ﴿ إلا أن يشاء ربى شيئا ﴾ أى لكن استثنى من عموم الخوف فى عموم الأوقات ، من جهة آلهتكم كغيرها من المخلوقات ، أن يشاء ربي القادر على كل شيء وقوع مكروه بى ، فانه يقع لا محالة كما شاء ربى ، فان فرض أنه شاء أن يسقط على صنم يشجنى ، أو كسف من شهب الكواكب يقتلنى ، فان ذلك يقع بقدرة ربى ومشيئته ، لا بمشيئة الصنم أو الكوكب

ولا بقدرته، ولا بتأثيره فى قدرته تعالى و إرادته ، ولا بجاهه عنده وشفاعته، إذ لا تأثير لشيء من المخلوقات فى مشيئة الخالق الازلية الجارية بما ثبت فى علمه الأزلى ﴿وسع ربى كل شيء علما﴾ أى أن علم ربى وسع كل شيء وأحاط به . ومشيئته مرتبطة بعلمه المحيط القديم وقدرته منفذة لمشيئته ، فلا يمكن أن يكون لشيء من المخلوقات التى تعبدونها ولا لغيرها تأثير ما فى صفاته ، ولا فى أفعاله الصادرة عنها ، لا شفاعة ولا غيرها، و إنما يكون ذلك لو كان علم الله تعالى غير محيط بكل شيء ، فيعلمه الشفعاء والوسطاء من وجود مرجحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرها مالم يكن يعلم ، فيكون ذلك هو الحامل له على الضر أو النفع ، أو العطاء أو المنع . أخذنا هذا المعنى لهذه الجملة من حجج الله تعالى على نفى الشفاعة الشركية بمثل قوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم مابين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) فراجع تفسيره (فى ص ٣١ من جزء التفسير الثالث) وجعل الجملة بعضهم كالتعليل للاستثناء بجواز أن يكون قد سبق فى علمه تعالى إصابته بسوء يكون سببه الأصنام ، أو لبيان أنه لإحاطة علمه لايفعل إلا مافيه الخير والصلاح ، وجعلها بعضهم تعريضا بجهل معبوداتهم من الكواكب والأوثان ، وماقلناه أرجح وهو من قبيل تفسير القرآن بالقرآن ﴿ أفلا تتذكرون ﴾ أيها الغافلون أن هذا هو شأن الرب الفاطر ، وأنه ينافى ما أنتم عليه من الشرك الظاهر، ومنه اعتقاد وقوع الضر بى أو النفع لكم، بالتصرف الذى تزعمونه فى معبوداتكم ؟ وقد تقدم أنهم كانوا مؤمنين بأن للعالم كله ربا خالقا غير هذه الآلهة والأرباب المتخذة من مخلوقاته اتخاذاً ، ولكنهم لم يكونوا يعقلون بأنفسهم أن نسبة جميع الخلق إلى الخالق واحدة من حيث أنه هو الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، فسخر ماشاء لما شاء بسنن الأقدار ، ونظام الأسباب والمسببات، ثم هدى العقلاء لتلك الأسباب، ليطلبوا المنافع و يتقوا المضار، وقد ظهر بالدلائل والتجارب أنها مسخرة على سواء ، فالسلطة الغيبية العليا له وحده ليس لغيره تأثير فيها معه ولا تدبير، فاذا جعل بعض الأجناس أو الأشخاص سبباً للنفع أو الضر بارادة خلقها لها كالحيوانات أو بغير إرادة كالجمادات ،فلا يقتضى ذلك أن ترفع عن رتبة المخلوقات ، وتجعل أربابا

ومعبودات، وكان يجب أن يفطن العاقل لذلك ويتذكره بالتذكير به، لأنه تذكير بما يدركه العقل بالبرهان، وتعرفه الفطرة بالوجدان، فكأنه مما غفل عنه لا مما جهله، لأنه معلوم له بالقوة وفسر ابن جرير التذكر هنا بالاعتبار والاتعاظ وهو أحد معانيه (فذكر إن نفعت الذكرى * سيذكر من يخشى)

ومن العبرة فى الآية أن هـذا الضرب من الشرك الذى رده إمام الموحدين ابراهيم صلوات الله عليه ، لايزال فاشيا فى كثير من المنتمين فى التوحيد إلى ملته، لأنهم لم يعقلوا ماتقدم من حجته، فهم ينسبون إلى من يعتقدون أن لهم تصرفا غيبيا فى المخلوقات، سواء كانوا من الأحياء أو الأموات ، مايقع عقب زيارتهم لهم ، أو توسلهم بهم ، من زوال ألم ، أو خـير ألم ، أو نفع أصاب حبيبا دعوا له ، أو ضر أصاب عدواً دعوا عليه ، وإنما يقع مايقع من ذلك بسبب حقيقى جلى ، أو وهمى خفى ، وكل بتقدير الله السميع العليم ، العزيز الحـكيم .

و بعد أن بين لهم عليه السلام أنه لايخاف شركاءهم بل يخاف الله وحده من ناحية الأسباب ومن غير ناحيتها قال :

﴿وكيف أخاف ما أشركتم ولاتخافون أنـكم أشركتم بالله مالم ينزل به عليكم سلطانا﴾ أى وكيف أخاف ما أشركتموه بربكم من خلقه فجعلتموه ندا له وهو لاينفع ولايضر ، ولايسمع ولايبصر ، ولا تخافون أنتم إشراككم بالله خالقكم ما لم ينزل به عليكم حجة بينة بالوحى ، ولا بنظر العقل ، تثبت لـكم جعله شريكا له فى الخلق والتدبير ، أو فى الوساطة والشفاعة والتأثير ، فافتياتـكم على خالقكم الذى بيده الضر والنفع بهذه الموبقة الفظيعة هو الذى يجب أن يخاف ويتقى . فالاستفهام للانكار التعجبى من تخويفهم إياه مالايخيف فى حال كونهم لا يخافون أخوف مايخاف وقد قيل إن هذا الاستفهام عن كيفية الخوف لاعن الخوف نفسه وبحثوا عن نـكتته، والمراد نـكتة العدول عن الاستفهام بالهمزة إلى الاستفهام بكيف، وهى أى النكتة تؤخذ من قول أهل اللغة فى معنى كيف من كونها سؤالا عن الأحوال ـ لا مما تـكلفه بعض المفسرين ـ والمعنى أن كل صفة وحال يمكن أن تدعى لصحة هذا الخوف فهى باطلة وانه عليه السلام لم

يجد لهذا الخوف حالا ولا وجهاً فلا هو يخاف هؤلاء الشركاء لذواتهم ، ولا لما يزعمونه من وساطتهم عند الله وشفاعتهم ، ولا لقدرة على الضر والنفع قد تدّعى – ولو بجعل الله لهم ، ولا لثبوت جعلهم أسبابا للضرر بغير إرادة ولا اختيار منهم ، فالمر أن جميع وجوه الخوف وأحواله الحقيقية والمجاز منتفية ، وإلا فعليهم بيان كيف يخافون .

وقد حذف متعلق الشرك فى مقام إنكار خوفه من شركائهم وذكره بعده فى مقام إنكار عدم خوفهم من شركهم وهو قوله « مالم ينزل به عليكم سلطانا » لأن الحاجة إلى بيان عدم وجود السلطان – أى الدليل – على هذا الشرك إنما يحتاج إليه فى مقام إسناده إليهم ، والتعجب من عدم خوفهم سوء عاقبته مالا يحتاج إليه فى مقام إنكاره هو كل حال يمكن أن تدعى لخوفه من شركائهم فهو يثبت بذلك الإطلاق أنه لا يمكن أن توجد حال ولا صفة للخوف مما أشركوه فلو عدل عنه إلى تقييد إنكاره بما ذكر لفات بهذا القيد ذلك العموم البليغ وذهب ذهن السامعين إلى أنه سيخاف إذا ظهر له دليل على صحة دعواهم ، هم قوم مقلدون يعتقدون أنه لابد من وجود أدلة تثبت صحة اعتقادهم ، وإن لم يعرفوها أو يقدروا على بيانها لخصمهم ، وأما ذكر هذا المتعلق فى مقام الإنكار التعجبى من عدم خوفهم فهو ضرورى لأنه تذكير لهم عند ذكر عقيدتهم بأنهم لاعذر لهم بالجهل ببطلانها لأنه لادليل لهم عليها

وقال بعض المفسرين أن قوله « مالم ينزل به عليكم سلطانا » قد ذكر على طريق التهكم مع الإعلام بأن الدين لا يقبل إلا بالحجة المنزلة أو مطلق الحجة القاطعة ، وأن التقليد ليس بعذر ولا سيما تقليد من ليس على هداية ولا علم ولا بصيرة ولا عقل ، وذكر الرازى فى العبارة وجهين . أحدهما : أنهما كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان على الشرك والمعنى مالم ينزل به سلطانا لأنه باطل لا يمكن أن يقوم عليه برهان ، فهو كقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) أى لا برهان له به يعلمه ولا برهان يجهله لاستحالة البرهان على الباطل . ثانيهما : أنه لا يمتنع عقلا أن يؤذن باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة ، وأقول إن هذا الوجه لا محل له لأن جعلها قبلة غير جعلها شركاء يخاف ضرها ويرجى نفعها لذاتها أو لوساطتها عند الله تعالى ، فالقبلة لا تأثير لها فى نفع ولا ضر لا بالذات ولا بالشفاعة كما

يعتقدون فى الشركاء و إنما يتوجه إليها امتثالا لأمر الله ومثل ذلك استلام الحجر الأسود فى الطواف فالانتفاع محصور فى طاعة الله تعالى بذلك لأنه هو الذى يزكى النفس

ثم رتب صلوات الله عليه على هذا الإنكار التعجبى ماهو نتيجة له بقوله

﴿ فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ﴾ المراد بالفريقين فريق الموحدين الحنفاء الذين يعبدون الله وحده ، و يخافونه و يرجونه ولا يخافون ولا يرجون غيره من دونه و إنما يعارضون الأسباب بالأسباب ، و يدافعون الأقدار بالأقدار ، كاتقاء أسباب الأمراض قبل وقوعها ، ومدافعتها بالأدوية بعد الابتلاء بها ، وفريق المشركين الذين استكبروا تأثير بعض الأسباب ، فاتخذوا منها مااتخذوا من الآلهة والأرباب بل نسبوا إلى بعضها النفع والضر بخداع المصادفات واختراع الأوهام ، فهو يقول لهم أى هذين الفريقين أحق وأجدر بالأمن على نفسه ، من عاقبة عقيدته وعبادته ؟ ونكتة عدوله عن قول : فأينا أحق بالأمن إلى قوله « فأى الفريقين » هى بيان أن هذه المقابلة عامة لكل موحد ومشرك ، من حيث أن أحد الفريقين موحد والآخر مشرك ، لاخاصة به وبهم ، فهى متضمنة لعلة الأمن وقيل إن نكتته الاحتراز عن تزكية النفس ،واسم التفضيل على غير بابه، فالمراد أينا الحقيق بالأمن ، ولكنه عبر باسم التفضيل ناطقاً فى استنزالهم عن منتهى الباطل وهو ادعاؤهم أنهم هم الحقيقون بالأمن ، وأنه هو الحقيق بالخوف ، إلى الوسط النظرى بين الأمرين ، وهو أى الفريقين أحق ، واحترازاً عن تنفيرهم من الإصغاء إلى قوله كله ، ثم قال « إن كنتم تعلمون » أى أيهما أحق بالأمن ــ أو إن كنتم من أهل العلم والبصيرة فى هذا الأمر ــ فأخبروني بذلك ، و بينوه بالدلائل ؟ وهذا إلجاء إلى الاعتراف بالحق أو السكوت على الحماقة والجهل . وأما الجواب فهو قوله الحق :

﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾ فى هذا الجواب احتمالات (أحدها) أنه من قوم إبراهيم : أى تذكروا لما ذكرهم وراجعوا عقولهم وفطرتهم ، فاعترفوا بالحق كما اعترفوا حين كسر أصنامهم من بعد ، إذ قال لهم (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون * فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون * ثم نكسوا على رءوسهم لقد علمت ماهؤلاء ينطقون) وقد روى ابن جرير هذا الاحتمال

عن ابن جريج (الثانى) أنه من قبل ابراهيم عليه السلام صرح به إذ سكتوا عن الجواب مفحمين مبالغة فى تبكيتهم ، وقد قال الآلوسى ان هذا روى عن على كرم الله وجهه ولم أره فى تفسير ابن جرير ولا ابن كثير ولا الدر المنثور ، ولعله نقله عن بعض تفاسير الشيعة (الثالث) أنه من الله عزوجل فصل به القضاء بين ابراهيم ومن حاجه من قومه ــ رواه ابن جرير عن ابن إسحاق وابن زيد واختاره وقال انه أولى القولين بالصواب وقد يرجحه فى اللفظ عطف الآية التالية على هذه .

والذى نراه أن الأمن فى هذا الكلام يقابل الخوف فيه ، وهو الأمن من عذاب الرب المعبود لمن لا يرضى إيمانه وعبادته ، فإنهم خوفوا إبراهيم أن تمسه آلهتهم وأربابهم بسوء لجحده إياهم وعداوته لهم ، فأجاب بأنه إنما يخاف الله وحده ولا يخافهم ، والظلم الذى يلبس به الايمان بالله ويخالطه ، فينقص منه أو ينقضه ، هو الشرك فى العقيدة أو العبادة ، كاتخاذ ولى من دون الله يدعى معه أو من دونه ولو لأجل التقريب إليه والشفاعة عنده ، ويحب كحبه ، ويعظم من جنس تعظيمه ، لاعتقاد أن له سلطانا من وراء الأسباب ينفع به ويضر بذاته ، أو بتأثيره فى مشيئة الله وقدرته ، ولا يدخل فيه الظلم الذى ليس من شأنه أن لا يلابس الايمان ، كظلم المرء نفسه بإتيان بعض المضار ، أو ترك بعض المنافع عن جهل أو إهمال ، أو ظلم غيره ببعض الأحكام أو الأعمال ، وهذا التفسير للظلم يبين به ما ورد تفسيره به فى الحديث المرفوع الذى سنذكره

(فإن قيل) إن الظلم فى الآية نكرة فى حيز النفى فهى للعموم والشمول (قلنا) إن عموم كل شىء بحسبه فقوله تعالى (إن الله على كل شىء قدير) عام فى كل شىء ممكن ، ولا يدخل فى عمومه ذات الله تعالى وصفاته الواجبة له فلا يقال انه قادر على إعدامها ولا على إيجادها ولا أنه غير قادر ، وقوله فى ملكة سبأ (وأوتيت من كل شىء) عام فى كل ما يحتاج إليه الملوك ، لا كل شىء فى الوجود ، فمن لم يقبل جعل مثل هذا من العام بإطلاق ، فليجعله من العام الذى أريد به الخاص ، وقد ذهل الزمخشرى عن كون الايمان هنا هو الايمان المطلق الذى أثبته القرآن المشركين لا الايمان الصحيح الكامل الذى جاء به الرسل ولهذا الذهول جزم بأن المراد بالظلم هنا المعاصى دون الشرك لأن الشرك لا يخالط الايمان الصحيح لأنه ضده ونقيضه نقول نعم ولكنه يخالط مطلق الايمان بالله تعالى

وذلك قوله تعالى فى المشركين (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) .

ثم لا يخفى أن الأمن فى الآية مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم فإذا حمل العموم فيها على إطلاقه وعدم مراعاة موضوع الإيمان يكون المعنى : الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بظلم ما لأنفسهم - لا فى إيمانهم ولا فى أعمالهم البدنية والنفسية من دينية ودنيوية ، ولا بغيرهم من المخلوقات ، من العقلاء والعجماوات ، أولئك لهم الأمن من عذاب الله تعالى الدينى على ارتكاب المعاصى والمنكرات ، وعقابه الدنيوى على عدم مراعاة سننه فى ربط الأسباب بالمسببات ، كالفقر والأسقام والأمراض ، دون غيرهم ممن ظلموا أنفسهم أو غيرهم ، فإن الظالمين لا أمان لهم ، بل كل ظالم عرضة للعقاب وإن كان الله تعالى لسعة رحمته لا يعاقب كل ظالم على كل ظلم ، بل يعفو عن كثير من ذنوب الدنيا ، ويعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء فى الآخرة ما دون الشرك به ، وهذا المعنى فى تفسير الآية صحيح فى نفسه ، ويترتب عليه أن الأمن المطلق من الخوف من عقاب الله الدينى والدنيوى أو الشرعى والقدرى جميعاً لا يصح لأحد من المكلفين ، دع خوف الهيبة والإجلال ، الذى يمتاز به أهل الكمال ، وقد صح إسناد الخوف إلى الملائكة والأنبياء (١٦ : ٥٠ يخافون ربهم من فوقهم - ١٧ : ٥٧ ويرجون رحمته ويخافون عذابه - ٢١ : ٢٨ وهم من خشيته مشفقون) وهذا التفسير يؤيد قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام (إلا أن يشاء ربى شيئاً) على ما تقدم وأما الأمن من عقاب الآخرة بالفعل وهو النجاة منه فهو ثابت للملائكة والأنبياء عليهم السلام ، ولكثير ممن دونهم من الصالحين الذين يدخلون الجنة بغير حساب ، وإن لم يعلم ذلك فى الدنيا كل منهم ليبقى جامعاً بين الخوف والرجاء . ومن الناس من يؤمن فيموت قبل أن يظلم أحداً ، وقد ورد حديث فى إدخال مثل هذا فى مفهوم الآية .

وأما معنى الآية على الوجه الأول فهو الذين آمنوا بالله تعالى ولم يخلطوا إيمانهم بظلم عظيم وهو الشرك به سبحانه أولئك لهم الأمن دون غيرهم من العقاب الدينى المتعلق بأصل الدين وهو الخلود فى دار العذاب ، وهم فيما دون ذلك بين الخوف والرجاء

وروى عن على كرم الله وجهه أنه قال : نزلت هذه الآية فى إبراهيم وقومه خاصة ليس فى هذه الأمة ، ولعل مراده أن الله خص إبراهيم وقومه بأمن موحدهم من

عذاب الآخرة مطلقاً لا أمن الخلود فيه فقط ، ولعل سبب هذا إن صح أن الله تعالى لم يكلف قوم إبراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاء بتربية شرائعهم المدنية الشديدة لهم في الأحوال الشخصية والأدبية وغيرها . وقد عثر الباحثون على شريعة حمورابي الملك الصالح الذي كان في عهد إبراهيم - وباركه وأخذ منه العشور كما في سفر التكوين . فإذا هي كالتوراة في أكثر أحكامها ، وأما فرض الله الحج على لسان إبراهيم فقد كان في قوم ولده إسماعيل لا في قومه الكلدانيين ، وأما هذه الأمة فإن من موحديها من يعذبون بالمعاصي على قدرها ، لأنهم خوطبوا بشريعة كاملة يحاسبون على إقامتها .

هذا - وأما حصر الأمن فيمن ذكر على الوجهين فيؤخذ من تكرار الإسناد ثلاثاً وتقديم المسند على المسند إليه الثالث ، ولولا إرادة الاختصاص لكان الكلام هكذا : الأمن للذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، ولو قيل : للذين آمنوا الأمن لكان آكد ، وآكد منه أن يقال : الذين آمنوا . . لهم الأمن ، وآكد من هذا نص الآية ، وأما كون المراد بالظلم هنا الظلم العظيم منه فقد يدل عليه تنكيره وأما جعل هذا الظلم العظيم خاصاً بالشرك بالله تعالى اخترنا فلا يعلم من نص الآية ولكن السياق وموضوع الإيمان قد يدل عليه دلالة غير قطعية لغة كما علم مما تقدم ، ولذلك فهم بعض الصحابة (رض) منه العموم المطلق وهم من أهل اللسان ، فأخبرهم الرسول عليه الصلاة والسلام - وهو أعلم بمراد من أنزله عليه - بمعناه الدال على أنه من العام الذي أريد به الخاص ، روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وغيرهم من حديث ابن مسعود أن الآية لما نزلت شق ذلك على الناس وقالوا يارسول الله وأينا لم يظلم نفسه ؟ فقال (ص) « إنه ليس الذي تعنون ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح (إن الشرك لظلم عظيم) إنما هو الشرك » وروى تفسير الظلم هنا بالشرك عن أبي بكر وعمر وابن عباس وأبي ابن كعب وحذيفة وسلمان الفارسي وغيرهم من الصحابة والتابعين (رض) .

﴿ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ﴾ قيل إن الإشارة إلى كل ما تقدم في هذا السياق ، وقيل إلى الآية الأخيرة منه ، والأول أقوى وأظهر وأعم وأشمل ، والمراد بالحجة جنسها ، لا فرد من أفرادها ، أي وتلك الحجة التي تضمنها ما تقدم

من المقال ، البعيدة المرمى فى إثبات الحق وتزييف الضلال ، هى حجتنا البالغة ، التى لا تنال إلا بهدايتنا السابغة ، أعطيناها إبراهيم حجة على قومه مستعلية عليهم، قاطعة لألسنتهم ، ﴿ نرفع درجات من نشاء ﴾ الدرجات فى الأصل مراقى السلم وتوسع فيها فصارت تطلق على المراتب المعنوية فى الخير والجاه والعلم والسيادة والرزق وقد قرأ الكوفيون درجات بالتنوين ،وقرأها الباقون بالإضافة إلى من نشاء، ومعنى الأول نرفع من شئنا من عبادنا درجات بعد أن لم يكن على درجة منها، ومعنى الثانية نرفع درجات من شئنا من أصحاب الدرجات حتى تكون درجته فى كل فضيلة ومنقبة أرفع من درجة غيره فيها ، وحكمة القراءتين ، إثبات المعنيين، فالعلم النظرى درجة كمال، والحكمة العلمية والعملية درجتا كمال ، وفصل الخطاب وقوة العارضة فى الحجاج ، من درجات الكمال، والسيادة والحكم بالحق درجة كمال ،والنبوة والرسالة أعلى من كل هذه الدرجات ، لأنها تشتمل عليها ،وتزيد عنها ،وكل ذلك متفاوت بفضل الله فضل بعض أهله على بعض فهو سبحانه يؤتى الدرجات ابتداء بإعداده وبتوفيقه من يشاء الكسبى منها ، واختصاصه من يشاء بالوهبى منها، ثم هو الذى يرفع درجات من يؤتيهم ذلك بتوفيق صاحب الدرجة الكسبية إلى ما ترتقى به درجته ،و يصرف موانع هذا الارتقاء عنه، و بإيتاء ذى الدرجة الوهبية (النبوة) مالم يؤت غيره من أهلها من المناقب والآيات المنزلة والتكوينية وكثرة اهتداء الخلق بها (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) وجملة نرفع استئنافية مبينة أن ما آتى الله إبراهيم (ص) من الحجة كان باختصاصه بأعلى درجات النبوة الوهبية ، وما ترتب

عليها من درجات الدعوة الكسبية ،وقوله تعالى بعد هذا ﴿ إن ربك حكيم عليم ﴾ تذييل مقرر لمضمون ما قبله مبين لمنشئه ومتعلقه من صفات الله تعالى ، وقد وضع فيه اسم الرب مضافا إلى ضمير الرسول عليه الصلاة والسلام ، موضع نون العظمة على طريق الالتفات. تذكيراً منه تعالى لخاتم رسله بفضله عليه وتفضيله إياه، برفعه درجات على جميع رسل الله ، فهو يقول له إن ربك الذى رباك وآواك ، وعلمك وهداك ،ورفع ذكرك بجوده وكرمه ، وجعلك خاتم رسله لجميع خلقه، حكيم فى فعله

وصنعه ، عليم بشئون خلقه وسياسة عباده ، وسيريك شاهد ذلك عيانا فى سيرتك مع قومك ، كما أراكه بيانا فيما كان من إبراهيم مع قومه .

وقد زعم الرازى أن هذه الآيات تدل على أن معارف الأنبياء بربهم استدلالية لاضرورية ، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال ، وعلى أنه لاطريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر والاستدلال بأحوال المخلوقات، إذ لو أمكن تحصيلها بغير ذلك لما عدل عليه الصلاة والسلام إلى هذه الطريقة . وقد علم مما فسرنا به الآيات بطلان الحصر فى هذين الزعمين و بطلان غيره من مزاعمه النظرية فى هذا المقام . والحق أن معرفة الله تعالى لاتحصل على الوجه الصحيح إلا بتعليم الوحي، وعلم الأنبياء به ضروري لا نظرى، فقد علمهم به مالم يكونوا يعلمون بنظرهم من المسائل ، وعلمهم ما يثبتونها به من الحجج العقلية والدلائل ، ولكن من طرق دعوتهم إلى ماهداهم إليه ، ومن استدلالهم عليه بعد إعلامهم به ، ما هو كسبى لهم يؤدونه بنظرهم واستدلالهم ، وقد اطلعنا على نظريات فلاسفة اليونان ، وغيرهم من الفلاسفه وعلماء الكلام ، فوجدنا أكثرها فى باب الإلهيات أوهام ، وقد اعترف الرازى نفسه بذلك في آخر عمره ، وندم على مافرط فيه ، ولنا بيتان فى هذا المقام ، قلناهما فى أيام تحصيل علم الكلام

يا أيها الرجل الذى هو جاهد فى الفلسفه
ماذا يروقك من تعلـ ـمها وأكثرها سفه

---

(٨٥) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا ، وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ ، وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسٰى وَهٰرُونَ ، وَكَذٰلِكَ نَجْزِى الْمُحْسِنِينَ (٨٦) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيٰى وَعِيسٰى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصّٰلِحِينَ (٨٧) وَإِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِينَ (٨٨) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيّٰتِهِمْ وَإِخْوٰنِهِمْ وَاجْتَبَيْنٰهُمْ وَهَدَيْنٰهُمْ إِلَى صِرٰطٍ مُسْتَقِيمٍ (٨٩) ذٰلِكَ هُدَى اللّٰهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ

يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٠)
أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ
بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ (٩١) أُولَٰئِكَ
الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ، قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ
إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ .

بين الله تعالى فى الآيات السابقة لهذه بعض مارفع به من درجات إبراهيم (ص) ثم بين فى هذه فضله ونعمه عليه فى حسبه ونسبه ، وأعلاها جعل الكتاب والحكم والنبوة فى ذريته ، فقال ﴿ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا﴾ أى ووهبنا لإبرهيم بآية منا إسحق نبيا من الصالحين ، ومن وراء إسحق ولده يعقوب نبياً نجيباً منجباً للأنبياء والمرسلين ، وهدينا كلا منهما كما هدينا إبراهيم بما آتيناهما من النبوة والحكمة وقوة الحجة . وتقديم « كلا » على «هدينا» لإفادة اختصاص كل منهما بما ذكر من الهداية على سبيل الاستقلال لا التبع ، لأن كلا منهما كان نبياً ، هادياً مهديا ، وإنما ذكر اسحق من ولدى إبراهيم دون إسماعيل ، لأنه هو الذى وهبه الله تعالى له بآية منه بعد كبر سنه ويأس امرأته سارة على عقمها جزاء لإيمانه وإحسانه ، وكمال إسلامه لربه وإخلاصه ، بعد ابتلائه بذبح ولده إسماعيل ، واستسلامه لأمر ربه فى الرؤيا من غير تأويل ولم يكن له ولد سواه على كبر سنه ، وقد ولد له من سرية شابة ، ولذلك قال تعالى بعد ذكر قصة الذبح من سورة الصافات (وبشرناه بإسحاق نبياً من الصالحين) وسنبين حكمة تأخير ذكر إسماعيل وذكره مع من ذكر من الرسل (عم) وقال المفسرون والمؤرخون أن كلمة (إسحاق) معناها (الضحاك) وقيل إن معناها الحرفى (يضحك) وقالوا إنه ولد ولأبيه مائة واثنتا عشرة سنة ، ولأمه تسع وتسعون سنة ، وأنه عاش مائة وثمانين سنة وقال بعض علمائهم أن معنى كلمة (يعقوب) الحرفى « يمسك العقب » أى يختلس أو يأخذ خلسته .

﴿ ونوحاً هدينا من قبل ﴾ أى وهدينا جده نوحاً هديناه من قبل إبراهيم إلى مثل ما هدينا له إبراهيم وذريته من النبوة والحكمة ، وإرشاد الخلق وتلقين الحجة قيل إن اسم (نوح) من مادة النوح العربية والمشهور أنه أعجمى ، قال الكرمانى معناه بالعربية (الساكن) وقال مؤرخو أهل الكتاب أن معناه (راحة) وأما قوله تعالى ﴿ ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزى المحسنين * وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين * وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا ، وكلا فضلنا على العالمين ﴾ فهو عطف على « ونوحا هدينا » أى وهدينا من ذريته داود وسليمان الخ وقد جزم ابن جرير شيخ المفسرين بأن الضمير فى ذريته لنوح وتابعه على ذلك بعض المفسرين واحتجوا بأنه أقرب فى الذكر وبأن لوطاً ويونس ليسا من ذرية إبراهيم ، وزاد بعضهم أن ولد المرء لا يعد من ذريته فلا يقال إن إسماعيل من ذرية إبراهيم ، وهذا القول لا يصح لتصريح أهل اللغة بأن الذرية النسل مطلقا . وأخذ بعضهم من قوله تعالى (وآية لهم أنا حملنا ذريتهم فى الفلك المشحون) أن الذرية تطلق على الأصول كما تطلق على الفروع وذلك بناء على أن المراد بالفلك المشحون سفينة نوح . وقال بعضهم إن الذرية هنا للفروع المقدرة فى أصلاب الأصول ، والقول الآخر فى الفلك المشحون ، أنه سفين التجارة التى كان المخاطبون يرسلون فيها أولادهم يتجرون

وذهب سائر المفسرين إلى أن الضمير عائد إلى إبراهيم لأن الكلام فى شأنه ، وما آتاه الله تعالى من فضله ، وإنما ذكر نوحا لأنه جده ، فهو لبيان نعم الله عليه فى أفضل أصوله ، تمهيداً لبيان نعمه عليه فى الكثير من فروعه ، ويزاد على ذلك أن الله جعل الكتاب والنبوة فى نسلهما معاً ، منفرداً ومجتمعا كما قال تعالى فى سورة الحديد (ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا فى ذريتهما النبوة والكتاب) وقال بعض هؤلاء إن يونس من ذرية إبراهيم ، وإن لوطا ابن أخيه وقد هاجر معه فهو يدخل فى ذريته بطريق التغليب ، ويعد منها بطريق التجوز الذى يسمون به العم أبا ، وتقدم بيان هذا التجوز فى الكلام على أبى إبراهيم (ص) فى فاتحة تفسير هذا السياق

وقد ذكر الله تعالى فى هذه الآيات الثلاث أربعة عشر نبياً لم يرتبهم على حسب

تاريخهم وأزمانهم لأنه أنزل كتابه هدى وموعظة لا تاريخا – ولا على حسب فضلهم ومناقبهم لأن كتابه ليس كتاب مناقب ومدائح وإنما هو كتاب تذكرة وعبرة ، وقد جعلهم ثلاثة أقسام لمعان فى ذلك جامعة بين كل قسم منهم .

فالقسم الأول داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون ، والمعنى الجامع بين هؤلاء أن الله تعالى أتاهم الملك والأمارة ، والحكم والسيادة ، مع النبوة والرسالة وقد قدم ذكر داود وسليمان وكانا ملكين غنيين منعمين ، وذكر بعدهما أيوب ويوسف وكان الأول أميراً غنيا عظيما محسنا ، والثانى وزيرا عظيما وحاكما متصرفا ، ولكن كلا منهما قد ابتلى بالضراء فصبر كما ابتلى بالسراء فشكر ، وأما موسى وهارون فكانا حاكمين ولكنهما لم يكونا ملكين ، فكل زوجين من هؤلاء الأزواج الثلاثة ممتاز بمزية والترتيب بين الأزواج على طرق التدلى فى نعم الدنيا ، وقد يكون على طريق الترقى فى الدين فداود وسليمان كانا أكثر تمتعاً بنعم الدنيا ودونهما أيوب ويوسف ودونهما موسى وهارون والظاهر أن موسى وهارون أفضل في هداية الدين وأعباء النبوة من أيوب ويوسف وأن هذين أفضل من داود وسليمان بجمعهما بين الشكر فى السراء والصبر في الضراء ، والله أعلم وقد قال تعالى بعد ذكر هؤلاء « وكذلك نجزى المحسنين » أى بالجمع بين نعم الدنيا ورياستها بالحق ، وهداية الدين وإرشاد الخلق ، وهذا كما قال الله تعالى فى أحدهم يوسف (١٢ : ٢٢ ولما بلغ أشده آتيناه حكما وعلما وكذلك نجزى المحسنين) فهو جزاء خاص بعضه معجل في الدنيا ، أى ومثل هذا الجزاء فى جنسه يجزى الله بعض المحسنين بحسب إحسانه فى الدنيا قبل الآخرة ، ومنهم من يرجىء جزاءه إلى الآخرة .

والقسم الثانى : زكريا ويحيى وعيسى وإلياس ، وهؤلاء قد امتازوا فى الأنبياء عليهم السلام بشدة الزهد فى الدنيا والإعراض عن لذاتها ، والرغبة عن زينتها وجاهها وسلطانها ، ولذلك خصهم هنا بوصف الصالحين ، وهو أليق بهم عند مقابلتهم بغيرهم ، وإن كان كل نبى صالحا ومحسنا على الإطلاق .

والقسم الثالث إسماعيل واليسع ويونس ولوطا ، وأخر ذكرهم لعدم الخصوصية إذ لم يكن لهم من ملك الدنيا أو سلطانها ما كان للقسم الأول ولا من المبالغة فى

الإعراض عن الدنيا ما كان للقسم الثانى ، وقد قفى على ذكرهم بالتفضيل على العالمين الذى جعله الله تعالى لكل نبى على عالمى زمانه ، فمن كان من النبيين منهم منفرداً فى عالم أوقوم كان أفضلهم على الاطلاق وما وجد من نبيين فأ كثر فى عالم أو قوم فقد يكون مع تفضيلهم على غيرهم متفاضلين فى أنفسهم ، فلا شك أن ابراهيم أفضل من لوط المعاصر له ، وأن موسى أفضل من أخيه هارون الذى كان وزيره وأن عيسى أفضل من ابن خالته يحي ، صلوات الله عليهم أجمعين . وسيأتى ذكر بعضهم في بعض السور مفصلا وفي بعضها مختصراً ، ولذلك نرجيء الكلام على كل منهم إلى تفسير تلك السور . والله المسؤل أن يوفقنا لتفسيرها وإتمام تفسير الكتاب العزيز على مايحب ويرضى عز وجل

وهذا البيان لترتيب هؤلاء الأنبياء ونكتة ماذيل به كل قسم منهم هو مما فتح الله به علينا لم نعلم أن أحداً سبقنا اليه ، ولكن حوم بعضهم حوله فلم يقع عليه، وقد قال صاحب روح المعاني وهو أفضل المفسرين المتأخرين وناهيك بسعة اطلاعه على أقوالهم وأقوال المتقدمين : « ولم يظهر لى السر فى ذكر هؤلاء الأنبياء العظام عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام ،على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل ، ومتأخر بالزمان على متقدم به وكذا السر في التقرير أولا بقوله تعالى « وكذلك نجزى » الخ وثانياً بقوله سبحانه « كل من الصالحين » والله تعالى أعلم بأسرار كلامه » اه والله الحمد الذى يختص بفضله ورحمته من يشاء وقد يؤتى مفضولا مالا يؤتى أفضل الفضلاء .

ونذكر هنا من مباحث اللفظ والقرآآت أن القراء اختلفوا فى قراءة اسم (اليسع) فقرأه الجمهور بلام واحدة محركا بوزن (اليمن) القطر المعروف .وقرأه حمزة والكسائى بلامين أدغمت إحداهما فى الأخرى بوزن (اضيغم) قال بعض المفسرين أن اليسع معرب الاسم العبرانى يوشع فهو اسم أعجمى دخلت عليه لام التعريف على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب فلا يجوز مفارقتها له كاليزيد الذى دخلت عليه فى الشعر . وقيل إنه اسم عربى منقول من (يسع) مضارع (وسع) وأقول الأقرب أنه تعريب (اليشع)وهو أحد أنبياء بنى اسرائيل وكان خليفة إلياس

(إليا) ومن المعهود فى نقل العبرى إلى العربى إبدال الشين المعجمة بالمهملة ، وقد استدل بعضهم بذكر عيسى فى ذرية إبراهيم أو نوح على أن لفظ الذرية يشمل أولاد البنات وذكر الرازى أن الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله (ص) قال . ويقال أن أبا جعفر الباقر استدل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف ذكر ذلك الآلوسى وقال وأورد عليه أنه (أى عيسى) ليس له أب يصرف إضافته إلى الأم إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه فى كونه ذرية لجده من الأم وتعقب بأن مقتضى كونه بلا أب أن يذكر فى حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية . ذكر أن موسى الكاظم (رض) احتج بالآية على الرشيد ثم ذكر نقلا عن الرازى استدلال الباقر بها وبآية المباهلة قال : وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقد اختلف افتاء أصحابنا فى هذه المسألة والذى أميل اليه القول بالدخول ا ه

وأقول فى الباب حديث أبى بكرة عند البخارى مرفوعا « إن ابنى هذا سيد » يعنى الحسن ولفظ ابن لا يجرى عند العرب على أولاد البنات، وحديث عمر فى كتاب معرفة الصحابة لأبى نعيم مرفوعا « وكل ولد آدم فإن عصبتهم لأبيهم خلا ولد فاطمة فإنى أنا أبوهم وعصبتهم » وقد جرى الناس على هذا فيقولون فى أولاد فاطمة (ع م) أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبناؤه وعترته وأهل بيته .

واستدلوا بتفضيل من ذكر من الأنبياء على العالمين على تفضيل الأنبياء على الملائكة بناء على أن العالم اسم لما سوى الله تعالى وفيه نظر فإن العالمين فى مثل هذه الآية لا يفهم منه إلا الناس أو الأقوام من الناس فهى كالآيات الناطقة بتفضيل بنى إسرائيل على العالمين ولم يخطر فى بال أحد قرأها أو فسرها أنها تدل على تفضيلهم على الملائكة ومثلها قوله تعالى حكاية عن قوم لوط (أو لم ننهك عن العالمين) وقوله فى إبراهيم (ونجيناه ولوطا إلى الأرض التى باركنا فيها للعالمين) وهى أرض الشام بارك الله فيها لمن يسكنها من الناس لا الملائكة وغيرهم من عالم الغيب .

﴿ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم﴾ أى وهدينا من آباء من ذكر من الأنبياء أى بعض آبائهم وذرياتهم وإخوانهم ، ومن المعلوم أن بعض هؤلاء الأقربين لم

يهتد بهدى ابنه أو أبيه أو أخيه من الأنبياء كأبى إبراهيم وابن نوح. قال تعالى فى سورة الحديد (ولقد أرسلنا نوحا و إبراهيم وجعلنا فى ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون) وقيل إن العطف هنا على ماقبله مباشرة — أى وفضلنا بعض آبائهم وذرياتهم وإخوانهم وهم الذين اهتدوا بهديهم على غيرهم من عالمي زمانهم الذين لم يهتدوا مثلهم ﴿ واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ﴾ وهذا عطف على (فضلنا) أى وفضلناهم واخترناهم واصطفيناهم بالاجتباء وهو افتعال من جبيت المال والماء فى الحوض والثمرات الناضجة فى الوعاء — إذا — جمعت ماتختاره منها ، ولذلك قال الراغب الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء (ثم قال) واجتباء الله العبد تخصيصه إياه بفيض إلهى يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعى من العبد ، وذلك للأنبياء و بعض من يقاربهم من الصديقين والشهداء ، ثم أورد الآيات فى ذلك ومنها الآية التى نفسرها ، وقد أعيد ذكر الهداية لبيان متعلقها وهو الصراط المستقيم ، على مافيه من التأكيد وليرتب عليه قوله .

﴿ ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده) أى ذلك الهدى إلى صراط مستقيم ، وهو ما كان عليه أولئك الأخيار مما ذكر من الدين القويم ، والفضل العظيم هو هدى الله الخاص الذى هو وراء جميع أنواع الهدى العام كهدى الحواس والعقل والوجدان ، لأنه عبارة عن الإيصال بالفعل إلى الحق والخير على الوجه الذى يؤدى إلى السعادة وقد تقدم شرح ذلك فى تفسير سورة الفاتحة وقوله « يهدى به من يشاء من عباده » يقع على درجتين هداية ليس لصاحبها سعى لها ولا هى مما ينال بكسبه وهى النبوة المشار اليها بقوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) وهداية قد تنال بالكسب والاستعداد مع اللطف الالهى والتوفيق لنيل المراد ، وقد تقدم كلام بهذا المعنى فى هذا السياق ﴿ ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ﴾ أى ولو فرض أن أشرك بالله أولئك المهديون المجتبون ، لحبط أى بطل وسقط عنهم ثواب ماكانوا يعملون بزوال أفضل آثار أعمالهم فى أنفسهم ، الذى هو الأساس لما رفع من درجاتهم ، لأن توحيد الله تعالى لما كان منتهى الكمال المزكى للأنفس ، كان ضده وهو الشرك منتهى النقص والفساد المدسى لها ، والمفسد لفطرتها ، فلا

يبقى معه تأثير نافع لعمل آخر فيها ، يمكن أن يترتب عليه نجاتها وفلاحها .

﴿ أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ﴾ ذهب ابن جرير والرازى إلى أن الاشارة فى أولئك إلى من ذكر فى الآيات من أنبياء الله تعالى ورسله ، وذهب آخرون إلى شمولها من ذكر بعدهم إجمالا من آبائهم وذرياتهم و إخوانهم . وقال ابن جرير أن المراد بالكتاب ما ذكر فى القرآن من صحف ابراهيم وموسى وزبور داود و إنجيل عيسى ، وأن المراد بالحكم فهمهم بالكتاب ومعرفة ما فيه من الأحكام ، وروى عن مجاهد أن الحكم هو اللب (قال) وعنى بذلك مجاهد إن شاء الله ما قلت ، لأن اللب هو العقل ، فكأنه أراد أن الله آتاهم العقل بالكتاب وهو بمعنى ما قلنا من أنه الفهم به اه ولم يروى عن السلف فى تفسير الحكم غير هذا القول عن مجاهد . والحكم يطلق فى أصل اللغة على حكم العقل بإثبات شىء لشىء أو نفيه عنه قطعا وهو العلم اليقينى بالمعنى اللغوى الذى بيناه من قبل وهو يستلزم فقه المعلوم وفهم سره وحكمته فهو بمعنى الحكمة والفلسفة ، و يطلق على القضاء للخصم على خصم بأن هذا حقه أو ليس بحقه ، وقال الراغب : والحكم بالشىء أن تقضى بأنه كذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه ، وقال صاحب اللسان : والحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم يحكم (كنصر ينصر) ثم نقل عن ابن سيده أن الحكم القضاء وجمعه أحكام ولم يقيده بالعدل ، وعن الأزهرى أنه القضاء بالعدل . وقول ابن سيده هو الظاهر لقوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) والمعنى الأصلى لهذه المادة المنع . قال فى اللسان : والعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت (بالتشديد) بمعنى منعت ورددت ، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم . وذكر كثيرة من ذلك حكمة اللجام بالتحريك وهى حديدة اللجام التى توضع فى حنك الدابة لأنها تردها وتكبحها .

وأقول ان الحكم بمعنى العلم الجزم وفقه الأمور — وهو حكمتها — فيه معنى المنع أيضاً وهو منع الاحتمالات والظنون فمن ليس له حكم جازم فى المسألة لا يكون عالما بها . وما يقال فى المسألة الواحدة يقال فى كل علم وفن ، وكذا منع العالم الحكيم من مخالفة مقتضى العلم ، ومن الواضح الجلى أن كل نبى من الأنبياء قد آتاه الله الحكم بهذا

المعنى – أى العلم الصحيح والفقه فى أمور الدين وشؤون الاصلاح ، وفهم الكتاب الذى تعبده به، سواء أنزله عليه أم أنزله على غيره . و إنما اختص بعضهم بإيتائه الحكم صبياء كيحيي وعيسى ولعل المراد به ملكة الحكم الصحيح في الأمور وأما الحكم بمعنى القضاء والفصل فى الخصومات فلم يؤته إلا بعض الأنبياء ، فإذا كان المشار إليه بقوله (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة) من ذكرت أسماؤهم من الأنبياء فيما قبله من الآيات فالأظهر أن المراد بالحكم فيها الفصل فى الخصومات والقضاء بين الناس لأنه أخص و يستلزم العلم والفقه – وكذلك النبوة – وتكون هذه العطايا الثلاثة مرتبة على حسب درجات الخصوصية ، فإن الثابت والأمر الواقع أن بعض أولئك النبيين أوتى الثلاث كإبراهيم وموسى وعيسى وداود ، ومنهم من أوتى الحكم والنبوة كالأنبياء الذين كانوا يحكمون بالتوراة ، ومنهم من لم يؤت إلا النبوة فقط . فإذا جعلنا الحكم بمعنى الفهم والعلم . كانت الآية غير مبينة لهذه العطية العظيمة، ومن شواهد القرآن على استعمال الحكم بمعنى القضاء قوله تعالى (ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق) وقوله فى داود وسليمان معا (٢٤ : ٧٩ وكلا آتينا حكما وعلماً) وقوله فى يوسف (١٢ : ٢٢ آتيناه حكما وعلماً) وأما قوله تعالى حكاية عن موسى (٢٦ : ٢٠ فوهب لى ربى حكما وجعلنى من المرسلين) فهو أظهر فى هذا المعنى و إن تأخر القيام به عن القيام بأمر الرسالة التى تأخر القيام بها عن جعله رسولا ، فإن كلا منهما وقع فى وقته المناسب له . وتفسير بعضهم للحكم هنا بالنبوة ضعيف للاستغناء عنه بذكر الرسالة . ومثله قوله تعالى حكاية عن إبراهيم (٢٦ : ٨٣ رب هب لى حكما) فإنه دعا هذا الدعاء وهو رسول عليهم بعد محاجة قومه ، فلم يبق إلا أنه طلب الحكم بمعنى الحكومة والسلطة . ومن الشواهد على استعمال الحكم بمعنى العلم وفقه القلب قوله تعالى فى يحيي (١٩ : ١٣ وآتيناه الحكم صبيا) وقوله فى شأن التوراة (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) وهذه الثلاث مرتبة على حسب خصوصيتها فكل من أوتى الكتاب أوتى الحكم والنبوة ، وكل من أوتى الحكم ممن ذكر كان نبيا، وما كل نبى منهم كان حاكما ولا صاحب كتاب منزل. وهذه مراتب الفضل بينهم، صلوات الله وسلامه عليهم، و إذا استعملنا الحكم بمعنييه على مذهب من يجيز ذلك

فى المشترك كان على التوزيع فإن كل نبى أوتى الحكم بمعنى العلم والفقه والفهم، وما أوتيه إلا بعضهم بمعنى القضاء بين الناس كما تقرر وتكرر .

وأما إذا جرينا على القول بأن المشار إليهم فى الآية هم أولئك النبيون ومن ذكر من آبائهم وذرياتهم وإخوانهم فالحاجة إلى استعمال المشترك فى معنييه أقوى ، فإن بعضهم كان نبياً غير حاكم ، وبعضهم كان عالما حاكما غير نبى ، وبعضهم عالما حكيما غير حاكم ولا نبى ، ويكون إيتاء الكتاب أعم من إيحائه، فإن أمة الرسول الذى أنزل عليه الكتاب بإيحائه إليه يقال إنها قد أعطيت الكتاب ، وآيات القرآن ناطقة بذلك بل يقال أيضا أن الكتاب أنزل إليهم وعليهم كما نص فى سورتى البقرة وآل عمران فالانزال على الرسل عبارة عن الوحى إليهم ، والانزال على الأمم عبارة عن مخاطبتهم بما أنزل على رسلهم لهدايتهم . ويؤيد هذا الوجه فى تفسير الآية قوله تعالى (٤٥ : ١٥ ولقد آتينا بنى إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة) الآية .

ثم قال تعالى مبينا وجه العبرة بما ذكر للمخاطبين بالقرآن ﴿ فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ﴾ أى فإن يكفر بهذه الثلاث — الكتاب والحكم والنبوة — هؤلاء المشركون من أهل مكة ، وقد خصوا بدعوتهم إلى الإيمان بها قبل غيرهم ، إذ أوتيها على الوجه الأكمل رسول منهم، فقد وكلنا بأمر رعايتها، ووفقنا للايمان بها وتولى نصر الداعى إليها ، قوما كراما ليسوا بها بكافرين ، بل منهم من آمن ومنهم من سيؤمن عندما يدعى ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن ابن عباس فى قوله « فإن يكفر بها هؤلاء » يعنى أهل مكة ، يقول أن يكفروا بالقرآن (أى الجامع لما ذكر كله لرسول الله) « فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين » يعنى أهل المدينة والأنصار اه . وروى مثله عبد بن حميد عن سعيد بن المسيب . وروى عن قتادة تفسير من يكفر بها بأهل مكة كفار قريش ، وتفسير الموكلين بها بالأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى هنا . وعن أبى رجاء العطاردى تفسير الموكلين بها بالملائكة . هذا هو المأثور ، الذى اقتصر عليه فى الدر المنثور . وروى ابن جرير نحو قول ابن عباس عن الضحاك والسدى وابن جريج ، وذهب بعض المفسرين إلى

أن الموكلين بها هم أصحاب رسول الله (ص) مطلقا، وقيل كل من يؤمن به وقيل الفرس والمختار عندنا أنهم جميع الصحابة فإن المهاجرين قد كانوا أول من آمن بها، وصبر على بلائها ، وكانوا بعد الهجرة في مقدمة الأنصار ، في كل عمل وكل جهاد، ولكن الأنصار مقصودون بالذات ، لأن القوة والمنعة لم تكن إلا بهم، ولذلك قال «ليسوا بها بكافرين» فإن الأنصار لم يكونوا عند نزول هذه السورة مؤمنين ـ أما تفسير القوم الموكلين بها بمن ذكر من الأنبياء فقد اختاره ابن جرير واحتج بأن الكلام السابق واللاحق فيهم فالكلام في الأثناء ينبغي أن يكون فيهم كذلك . وتبعه الزمخشري قضية وحجة. ونقله الرازي عن الحسن واختيار الزجاج .والمعنى أنه تعالى وكل بها من ذكر في أزمنتهم ولعل من هؤلاء من يريد بتوكيل أولئك النبيين المرسلين بها ما أخذه الله من العهد عليهم في قوله (٣ : ٨١ و إذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة) الآية ولم يصرحوا بذلك . وأما تفسير القوم بالملائكة فقد استبعده الرازي معللا ذلك بأن اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم ، ونقول إن السياق هنا يدل على قوم كرام من بني آدم بدليل التنكير و إن أطلق لفظ القوم على الجن في التنزيل، ولا ينافي ذلك وقوعه في سياق الكلام عن الأنبياء فإن قصص الأنبياء لم تذكر إلا لإقامة الحجة بها على الكافرين، والهداية والعبرة للمؤمنين . ووصفهم بأنهم ليسوا بها بكافرين ، وصف لقوم حاضرين، منهم المؤمن بالقوة والمؤمن بالفعل ، ووصف الأنبياء السابقين بذلك لا يظهر له وجه

﴿ رؤيا مبشرة لا مغررة ﴾

بعد كتابة ما تقدم بزهاء شهر رأيت في الرؤيا نفرا من أهل بلدنا (طرابلس الشام) مقبلين في عمائم وأقبية من الحرير النفيس، وأنا جالس مع أناس، فقال أحدهم هذا فلان وذكر اسم رجل كان زعيما لطائفة كبيرة من الرجال المعروفين بالشجاعة والنجدة. فقمنا له وسلمنا عليه وعلى من معه ، ففاجؤنا بنبأ عظيم موضوعه أنه قد ظهر في هذه الأيام مصداق قوله تعالى (فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) قالوا ألم تعلموا بذلك ؟ قلنا لا ، قالوا إن هذه مسألة عظيمة قد عرفت في أوربة وذكرت في بعض جرائدها ـ وظننت أنه كان معهم شيء من الجرائد ـ وقد اهتم لها فلان باشا ـ وذكر رئيس وزراء الدولة العثمانية ـ وسافر لأجلها

فصرت أفكر فى هذه الكلمة الأخيرة والمراد منها . قلت فى نفسى ليت شعرى هل سخر الله للملة الاسلامية قوما ينصرونها غير المدعين لذلك؟ ومن هؤلاء القوم الذين لم نعلم من خبرهم هذا شيئا؟ وما معنى اهتمام الوزير وسفره من العاصمة لأجلها؟ وإلى أين سافر؟ وهل يريد أن يكون مع هؤلاء القوم وحده أو مع أحد من شيعته كما تقتضيه السياسة أم فر منهم؟ وقد اتسعت خواطرى فى ذلك بما لا حاجة إلى ذكره وأردت أن أسأل الجماعة المخبرين عن ذلك فاستيقظت قبل أن أفعل وكان ذلك فى وقت السحر وقد تذكرت قرب عهدى بتفسير الآية عندما قصصت رؤياى فحسبتها من المبشرات بأن الله تعالى قد يسخر للاسلام من غير الكافرين من ينصره ويصلح ما أفسد فيه أهله وغير أهله، ويعدون بناء ما هدم من شرعه، ورفع عماد ما ثل من عرشه، ولو بإزالة العلل والموانع وتمهيد السبيل لذلك . وقد يكون ذلك على وجه غير ما ينتظره الجماهير من ظهور المهدى بعد أن خابت الآمال في كثير من أدعياء المهدية . وإذا كان الله قد أرانا في تاريخنا مصداق قول رسوله « إن الله تعالى ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر » وقوله « ان الله تعالى ليؤيد الاسلام برجال ما هم من أهله »[1] أفيضيق على فضله أن يكون مضمون هذه الآية عاما مكرراً ويؤيد الله الاسلام بقوم ليسوا بكافرين كملاحدة هذا العصر المعروفين، ولا كالصحابة مؤمنين كاملين، بل بين ذلك كخيار هذا العصر من المسلمين؟ وبهذا يظهر من السر فى وصف القوم فى الآية بعد الكفر ما هو أعم مما ذكر من قبل فافهم .

﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾ الهدى ضد الضلال وهو يطلق فى مقام الدين على الطريق الموصل إلى الحق، وهو الطريق المستقيم الذى نطلبه فى صلاتنا وعلى سلوك ذلك الطريق والاستقامة فى السير عليه، وقال الراغب : الهدى والهداية فى موضوع اللغة واحد ولكن قد خص الله عز وجل لفظة الهدى بما تولاه وأعطاه واختص هو به دون ما هو إلى الإنسان اه وهو لا يصح مطرداً . والاقتداء فى اللغة السير على سنن من يتخذ قدوة أى مثالا يتبع . قال فى

(١) روى الشيخان الأول عن أبى هريرة فى ضمن حديث ورواه الطبرانى عن عمرو بن النعمان بن مقرن بسند صحيح وروى الثانى عن ابن عمر بسند ضعيف

اللسان : يقال قدوة وقدوة لما يقتدى به ، ابن سيده : القدوة والقدوة ماتسننت به ثم قال : وقد اقتدى به والقدوة الأسوة اه والصواب أنها بتثليث القاف بعدهذا ينبغى أن نعلم ما يكون به الاقتداء ومالا يكون ولاسيما اقتداء النبي المرسل ، بالشرع الأكمل ، بغيره ممن لو كان حياً لما وسعه إلا اتباعه ، فأما العلم بتوحيد الله وتنزيهه و إثبات صفات الكمال له و بسائر أصول الدين وعقائده كالايمان بالملائكة وأمر البعث والجزاء فكل ذلك ما أوحاه الله تعالى إلى رسوله على أكمل وجه فكان علماً ضروريا او برهانياً له كما تقدم تقريره من عهد قريب ، فلا يمكن أن يؤمر بالاقتداء فيه بمن قبله ولا هو مما يقع فيه الاقتداء. وقوله تعالى له (ص) (١٦:١٢٣ ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفاً وما كان من المشركين) معناه أن الملة التى أوحاها إليه وأمره باتباعها وهى العقيدة وأصل الدين هى ملة إبراهيم ، وإنما يتبعها لأمر الله لا لأنها ملة إبراهيم . إذ ليست مما علمه من ابراهيم بالتلقى عنه لأنه لم يكن فى عصره ، ولا بالنقل لأنه لم يكن (ص) ناقلا ذلك عن العرب ، و إن كان من المشهور المتواتر عند العرب أن إبراهيم (ص) كان موحداً حنيفاً . وأما الشرائع العملية فلا يقتدى فيها الرسول بأحد أيضاً و إنما يتبعها لأن الله أمره باتباعها ــ ذلك بأن الرسول لا يتبع فى الدين إلا ما أوحى إليه من حيث أنه أوحى إليه . وقد تقدم مما فسرنا من هذه السورة فيه قوله تعالى حكاية عن رسوله بأمره (أن اتبع إلا ما يوحى إلى) ومثله فى أواخر سورة الأعراف (٧ : ٢٠٣) وقال تعالى (٤٥ : ١٨ ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها) الآية وموافقة رسول لمن قبله فى أصول الدين و بعض فروعه لا يسمى اقتــداء ولا تأسياً و إنما يكون التأسى به فى طريقته التى سلكها فى الدعوة إلى الدين و إقامته ومن الشواهد على هذا قوله تعالى (٦٠ : ٤ قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله) الآية ــ فانه تعالى أرشد المؤمنين إلى التأسى بابراهيم ومن آمن معه وجعلهم قدوة لهم فى سيرتهم العملية التى كانت من هدى الله تعالى لهم وهى البراءة من معبودات قومهم ومنهم ما داموا عابدين لها

ولما كان وعد ابراهيم لأبيه بالاستغفار له وهو مشرك ليس من هذا الهدى بل كان مسألة شاذة لها سبب خاص استثناها تعالى من التأسى به فقال (إلا قول

إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك) الخ .

فمعنى الجملة على هذا : أولئك الأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في الآيات المتلوة آنفا ، والموصوفون في الآية الأخيرة بإيتاء الله إياهم الكتاب والحكم والنبوة ، هم الذين هداهم الله تعالى الهداية الكاملة فبهداهم دون ما يغايره ويخالفه من أعمال غيرهم وهفوات بعضهم اقتد أيها الرسول فيما يتناوله كسبك وعملك مما بعثتك به من تبليغ الدعوة وإقامة الحجة ، والصبر على التكذيب والجحود ، وايذاء أهل العناد والجمود ومقلدة الآباء والجدود ، وإعطاء كل حال حقها من مكارم الأخلاق وأحاسن الأعمال ، كالصبر والشكر ، والشجاعة والحلم ، والايثار والزهد ، والسخاء والبذل والحكم بالعدل ، الخ (١١ : ١١٩ وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك ـ ٦ : ٣٥ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ، ولقد جاءك من نبأ المرسلين * ٤٦ : ٣٤ فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم) فأما قوله تعالى له في آخر سورة ن (٦٨ : ٤٨ فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم) ـ وصاحب الحوت هو يونس أحد هؤلاء الأنبياء الثمانية عشر ـ فالنهي فيه مما دل عليه الحصر بتقديم « فبهداهم » على « اقتده » كما تقدم فإن هذه الحالة لم تكن من الهدى الذي هدى الله يونس إليه ، بل هفوة عاقبه الله عليها ثم تاب عليه ، ولا يحط هذا من قدر يونس عليه السلام ، ولإزالة توهم ذلك قال (ص) « لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى » وقال « لا تفضلوني على يونس بن متى » أي في أصل النبوة لأجل هفوته ، وهو كقوله « لا تفضلوا بين الأنبياء » وفيه « ولا أقول إن أحدا أفضل من يونس بن متى » وكل ذلك في الصحاح ، والمراد منه عدم التفريق بين الرسل والأنبياء لا منع مطلق التفضيل ، فعلم بهذا أن الله لم يأمر خاتم رسله بالاقتداء بكل فرد من أولئك الأنبياء في كل عمل ، وإنما أمره أن يقتدي بهداهم الذي هداهم إليه في سيرتهم ، سواء ما كان منه مشتركا بينهم ، وما امتاز في الكمال فيه بعضهم ، كما امتاز نوح وإبراهيم وآل داود بالشكر ، ويوسف وأيوب وإسماعيل بالصبر ، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس بالقناعة والزهد ، وموسى وهارون بالشجاعة وشدة العزيمة في النهوض بالحق فالله تعالى قد هدى كل

نبي ورفعه درجات فى الكمال ، وجعل درجات بعضهم فوق بعض ، ثم أوحى إلى خاتم رسله خلاصة سير أشهرهم وأفضلهم وهم المذكورون في هذه الآيات وفى سائر القرآن الكريم ، وأمره أن يقتدى بهداهم ذاك . وهذه هى الحكمة العليا لذكر قصصهم فى القرآن، وقد شهد الله تعالى بأنه جاء بالحق وصدق المرسلين وأنه لم يكن بدعا من الرسل، فعلم بهذا أنه كان مهتديا بهداهم كلهم ، وبهذا كانت فضائله ومناقبه الكسبية أعلى من جميع مناقبهم وفضائلهم ، لأنه اقتدى بها كلها فاجتمع له من الكمال ما كان متفرقا فيهم ، إلى ما هو خاص به دونهم ، ولذلك شهد الله تعالى له بما لم يشهد به لأحد منهم فقال(٦٨ : ٤ وإنك لعلى خلق عظيم) وأما فضائله وخصائصه الوهبية فأمر تفضيله عليهم فيها أظهر ، وأعظمها عموم البعثة ، وختم النبوة والرسالة ، وإنما كمال الأشياء فى خواتيمها ، صلى الله عليه وعليهم أجمعين . والهاء فى قوله « اقتده » للسكت أثبتها فى الوقف والوصل جمهور القراء ، وحذفها فى الوصل حمزة والكسائى ، وقرأ ابن عامر بكسر الهاء من غير إشباع ، وهو ما يسمونه الاختلاس ، ولهم فى تخريجها وجوه

بعد كتابة ما تقدم راجعت أقوال المفسرين فى تفسير ما به الاقتداء فرأيت الرازى لخصها بقوله : فمن الناس من قال المراد أن يقتدى بهم فى الأمر الذى أجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل مالا يليق به (أى بالله تعالى) فى الذات والصفات والأفعال وسائر العقليات ، وقال آخرون المراد الاقتداء بهم فى جميع الأخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم . وقال آخرون المراد الاقتداء بهم فى شرائعهم إلا ما خصه الدليل . وبهذا التقدير كانت الآية دليلا على أن شرع من قبلنا يلزمنا ـ ثم ذكر بعد مقدمة وجيزة أن المراد : اقتد بهم فى نفى الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال فى هذا الباب (قال) وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل اه

وهذه الأقوال متداخلة ، وأقربها إلى الصواب ثانيها من حيث إنه مفصل ، وآخرها المجمل الذى لا يعلم المراد منه .

وقد نظم الرازى هنا جميع العقليات فى سلك أصول الدين من التوحيد والتنزيه وإثبات الصفات وجميع ذلك عنده لا يمكن أن يعرفه الأنبياء ولا غيرهم إلا بنظر

العقل كما نقلناه عنه في هذا السياق مردوداً عليه ، والاقتداء في النظر والاستدلال لا يظهر له معنى وجيه فإن غايته أن يستدل بما استدل به مجموعهم أو كل فرد منهم وهو لا يصح ولم يقل به أحد ، أو أن يستدل كما استدلوا وليس هذا اقتداء ولا يصح أن يكون مراداً . وقد أورد الرازي عن القاضي في هذه المسألة اعتراضا وضعه في غير موضعه وأجاب عنه بما هو حجة عليه لا له . وأورد السعد على المسألة أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع فلا يجوز سيما للنبي (ص) أن يقلد غيره فيه فما معنى أمره بالاقتداء فيه ؟ وأجاب بأن اعتقاده عليه السلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدليل فلا معنى لأمره بذلك وجعل غيره معناه تعظيم أولئك الرسل والاعلام بأن طريقهم هو الحق الموافق للدليل ، وهو تكلف لا يقبله التنزيل .

وأما القول بأن المراد الاقتداء بهم في فروع شرائعهم فهو أضعف الأقوال وأبعدها عن الصواب ، لا لما قيل من اختلافها وتناقضها وقبولها النسخ وكون المنسوخ لم يبق هدى . بل الأمر أعظم من ذلك : إن الله بعث محمداً خاتما للنبيين والمرسلين وأكمل لنا على لسانه دينه المبين ، وأرسله رحمة لجميع العالمين ، وأنزل عليه في أواخر ما أنزله بعد ذكر التوراة والانجيل وأهل الكتاب(٥ : ٥١ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فهذه الآية ناطقة صراحة بأن كتاب هذا الرسول (ص) مهيمن ورقيب وحاكم على ما قبله من الكتب الإلهية لا تابع لشيء منها – وبأنه (ص) أمر بأن يحكم بين أهل الكتاب بما جاءه من الحق لا بما في كتبهم ولا يتبع أهواءهم إذ يود كل فريق منهم أن يحكم له بما يوافق كتبه ومذهبه، وكل ذي دعوى أن يحكم له بما يوافق مصلحته ، على أنه لم يثبت لنبي من أولئك الثمانية عشر شريعة مفصلة إلا لموسى عليه السلام ولم يذكر الله تعالى لرسوله من تلك الشريعة إلا أحكاما قليلة اقتضت ذكرها إقامة الحجة على اليهود وذلك بعد نزول هذه السورة المكية بسنين ، وقد شهد القرآن على اليهود بأنهم حرفوا وبدلوا ونسوا حظا مما ذكروا به وكذلك أهل الإنجيل شهد عليهم بأنهم نسوا حظا مما ذكروا به

وقد أمرنا الرسول (ص) كما فى صحيح البخارى بأن لا نصدق اليهود فيما يروونه من التوراة ولا نكذبهم ، فهل يمكن مع هذا أن يكون المراد بقوله تعالى (فبهداهم اقتده) اقتد أيها الرسول الخاتم للنبيين ، الذى أكمل على لسانه الدين ، بالأحكام القليلة التى نوحيها إليك من أحكام التوراة بعد سنين ؟ إن الذين اخترعوا هذا القول فى الآية إنما جاءوه حجة جدلية لقول اتخذوه مذهبا وهو أن شرع من قبلنا شرع لنا . وقد فصلنا القول ببطلانه و بطلان الاحتجاج بهذه الآية عليه فى تفسير آية المائدة المذكورة آنفا (٥: ٥١) فيراجع فى جزء التفسير السادس (ص٤١٠ — ٤٢٠) و بقية تلك الأقوال التى أوردها الرازى داخلة فيما ذكرناه منها ، فعلم بهذا أن ما قررناه أولا هو الوجه الصحيح الذى يدل عليه القرآن العزيز ، بما ذكرنا من شواهد آياته فى هذا التقرير .

ولم يرد فى التفسير المأثور شىء فى هذه المسألة إلا ما أخرجه البخارى و بعض رواة التفسير عن ابن عباس (رض) أنه استدل بالآية على سجود التلاوة عند قوله تعالى عن داود فى سورة ص (فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب) وقال: فكان داود ممن أمر نبيكم (ص) أن يقتدى به فسجدها داود فسجدها رسول الله (ص) قال الحافظ فى الفتح وفى النسائى من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعا « سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً » فاستدل الشافعى بقوله شكراً على أنه لا يسجد فيها فى الصلاة لأن سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة . ولأبى داود وابن خزيمة والحاكم من حديث أبى سعيد أن النبى (ص) قرأ وهو على المنبر «ص» فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها فى يوم آخر فتهيأ الناس للسجود فقال « إنما هى توبة نبى ولكنى رأيتكم تهيأتم » فنزل وسجد وسجدوا معه فهذا السياق يشعر بأن السجود فيها لم يؤكد كما أكد فى غيرها اه و إنما ذكر الحافظ هذا فى شرح باب سجدة ص من البخارى ، وفيه عن ابن عباس أن (ص) ليس من عزائم السجود ، ونحن نستدل بما ذكر على أن النبى (ص) لم يكن يلتزم سجودها وظاهر قوله « نسجدها شكراً » يخالف استنباط ابن عباس انه كان يسجدها اقتداء بداود و إنما يظهر الاقتداء لو سجدها مثله توبة ، والخبر هو الحبر ولكنه غير معصوم والله أعلم .

﴿ تحقيق مسألة الايمان بالرسل إجمالا وتفصيلا ﴾

وعدد الرسل المذكورين فى القرآن

من أصول العقائد الإسلامية أنه يجب الايمان بأن الله تعالى أرسل فى كل الأمم رسلا منهم من قص على رسولنا ومنهم من لم يقصص عليه ، وأنه يجب الايمان بمن ذكر منهم فى القرآن إيمانا تفصيلياً أى تجب معرفتهم بأسمائهم، وصرح بعض العلماء بأن إنكار رسالة أحد منهم كفر، وظاهر كلامهم هذا أن معرفتهم بأسمائهم من المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فلا يعذر أحد بجهله إلا من كان حديث العهد بالإسلام ومن نشأ بعيداً عن بلاد المسلمين ، فمن لم يعلم أن اليسع رسول الله — مثلا — كان كافراً . ولكننا نعلم لاختبار الصحيح أن أكثر عوام المسلمين فى عصرنا — ومثله ماقبله من الأعصار المشابهة له — لا يعرفون أسماء كل من ذكر فى القرآن منهم إذ لا يلقنهم أحد ذلك بل نعلم لاختبار الصحيح أيضاً أن أكثر عوام الأقطار التى عرفناها لا يلقنهم أحد من أهل العلم عقائد الإسلام ، فكل ما يعلمون منها هو مايسمعه بعضهم من بعض ، وليس هذا منه . وإذا ثبت أن هذا ليس من المعلوم من الدين بالضرورة فالذى يتجه أن لا نكفر موحداً بجهل بعض هؤلاء الرسل إذا كان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله إجمالا وباليوم الآخر وبالقدر وبأركان الإسلام العملية وتحريم الفواحش ماظهر منها وما بطن وسائر ما لا يزال معلوما من الدين بالضرورة ، كما أننا لا نكفر من ذكر بجهل غير ذلك مما لا يخفى على العوام من أخبار القرآن وأحكامه وآدابه كخبر أهل سبأ وحكم إرث الكلالة وأدب الاستئذان والسلام لدخول بيوت الناس، وأما من جحد شيئا من ذلك بعد العلم بأنه منصوص فى القرآن غير متأول فيكفر لأنه كذب كلام الله تعالى، ومدار الكفر بكل أنواعه على تكذيب شىء من أمر الدين علم قطعا أن النبى (ص) جاء به عن الله تعالى ، كما أن مدار الايمان كله على تصديق الرسول فى كل ما علم قطعا أنه جاء به عن الله تعالى تصديق قبول وإذعان ، وتقدم تفصيل ذلك فى التفسير . والمراد بالعلم القطعى أن يكون قطعى الرواية كالقرآن وبعض السنة ، وقطعى الدلالة كالنصوص التى لا تحتمل التأويل . فما كان غير قطعى الرواية احتمل أن يكذبه مكذب

للجهل بالرواية أو لعدم تصديقه بعض رواته ، وما كان غير قطعى الدلالة احتمل أن يكذب مكذب ببعض معانيه لاعتقاده أن هذا المعنى غير مراد ، فهذا ما يخرج بغير العلم القطعى . ولذلك يشترط العلماء فى ذلك أن يكون مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة ، و يشترطون أن يكون المكذب غير متأول إذ لا يتأول أحد إلا ما كان غير قطعى الدلالة عنده ، ولهذا لم يكفر سلف الأمة من خالفهم فى فهم آيات الصفات وغيرها من فرق المبتدعة متأولا ، ولكن السلف والخلف يكفرون من يكذب الرسول (ص) بشىء يعتقد هو أنه جاء به عن الله تعالى و إن لم يكن فى الواقع قطعى الرواية والدلالة إذ مدار الكفر على التكذيب

وقد ذكروا فى بعض كتب العقائد وغيرها أن الأنبياء المرسلين الذين ذكروا فى القرآن و يجب الايمان بهم تفصيلا خمسة وعشرون هم الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم فى هذه الآيات التى لا نزال بصدد تفسيرها ، والسبعة الآخرون آدم أبو البشر و إدريس ولوط وأنبياء العرب هود وصالح وشعيب وخاتم الجميع محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام، وزاد بعضهم ذو الكفل لذكره مع الأنبياء فى سورة ص ولكن اختلف فى نبوته لعدم التصريح بها و إنما وصف مع من ذكر معهم بأنهم من الأخيار

وليس فى القرآن نص قطعى صريح فى رسالة آدم عليه السلام بل مفهوم قوله تعالى (١٦١:٤ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده) إن نوح أول نبى مرسل أوحى الله إليه رسالته وشرعه . و يؤيده فى الجملة هذه الآيات التى نفسرها وما فى معناها كقوله تعالى (٢٥:٥٧ ولقد أرسلنا نوحا وابراهيم وجعلنا فى ذريتهما النبوة والكتاب) وعدم ذكره فى السور التى سرد فيها ذكر الرسل المشهورين كهود ومريم والأنبياء والشعراء والصافات وص والقمر . و يؤيده بالنص الصريح حديث الشفاعة المتفق عليه من حديث أنس ابن مالك وأبى هريرة والأول أصرح قال قال رسول الله (ص) « يجمع الله الناس يوم القيامة فيهتمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا فأراحنا من مكاننا هذا ! فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شىء فاشفع لنا إلى ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا . فيقول لهم آدم لست هناكم — و يذكر ذنبه الذى أصابه فيستحى ربه عز وجل —

ولكن ائتوا نوحا أول رسول بعثه الله إلى الأرض ، فيأتون نوحا» الخ وفي حديث أبي هريرة أنهم يقولون له « يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض » الحديث وهو معروف مشهور وفيه أن كل رسول من أولى العزم - وهم على الراجح المشهور نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ص) - كان يدفعهم إلى من بعده حتى إذا انتهوا إلى الخاتم كان هو الشافع المشفع

وقد اضطربت أقوال العلماء في آية (إنا أوحينا إليك) وحديث الشفاعة. قال الرازي في تفسير الآية (المسألة الثالثة) قالوا إنما بدأ الله بذكر نوح لأنه أول نبي شرع الله على لسانه الأحكام والحلال والحرام ، ثم قال تعالى (والنبيين من بعده) ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم اه وتبعه فيه النيسابوري وأبو السعود والخازن وغيرهم وزادوا على ذلك خصائص لنوح. قال الخازن مانصه : قال المفسرون و إنما بدأ الله بذكر نوح عليه السلام لأنه أول نبي بعث بشريعة وأول نذير على الشرك وأنزل الله عز وجل عليه عشر صحائف وكان أول نبي عذبت أمته لردهم دعوته وكان أبا البشر كآدم عليهما السلام اه المراد منه ومثله في فتح البيان في مقاصد القرآن ، وذكر الآلوسي أن تعليل البدء بذكره بكونه أول من شرع الله على لسانه الأحكام قد تعقب بالمنع ، ولم يذكر لهذا المنع سنداً ، ولا لقوله تعالى (والنبيين من بعده) حكمة ولا نكتة. وقد سكت عن ذلك أكثر المفسرين الذين اطلعنا على كتبهم . فمفهوم تصريح هؤلاء المفسرين الناقلين عن غيرهم من العلماء أن آدم لم يكن رسولا لأن الآية تدل عندهم على أن أول رسول شرع الله على لسانه الأحكام، هو نوح عليه السلام .

وأما حديث الشفاعة فقد تكلم فيه الحافظ ابن حجر في عدة مواضع من شرح البخاري : قال في شرح حديث جابر من كتاب التيمم « أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي - إلى قوله - وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة و بعثت إلى الناس عامة » : وأما قول أهل الموقف لنوح كما صح في حديث الشفاعة : أنت أول رسول إلى أهل الأرض - فليس المراد به عموم بعثته بل إثبات أولية إرساله اه وهذا اعتراف أنه أول الرسل . ثم قال في شرح حديث أبي هريرة من كتاب أحاديث الأنبياء : فأما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبيا و بالضرورة

نعلم أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون أول رسول ، فيحتمل أن تكون الأولية فى قول أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم «إلى أهل الأرض» لأنه فى زمن آدم لم يكن للأرض أهل، أو لأن رسالة آدم إلى بنيه كانت كالتربية للأولاد، ويحتمل أن يكون المراد أنه (أى نوحا) أول رسول أرسل إلى بنيه وغيرهم من الأمم الذين أرسل إليهم من تفرقهم فى عدة بلاد وآدم إنما أرسل إلى بنيه وكانوا مجتمعين فى بلدة واحدة، واستشكله بعضهم بإدريس ولا يرد لأنه اختلف فى كونه جد نوح كما تقدم اه أقول ويلى شرحه هذا الحديث شرحه لما أورده البخارى فى إلياس عليه السلام وفيه عن ابن مسعود وابن عباس أن إلياس هو ادريس، وقال الحافظ عند الكلام على ترجمة الباب : وكان المصنف – أى البخارى – رجح عنده كون إدريس ليس من أجداد نوح فلهذا ذكره بعده اه وإنما ذكره بعد إلياس

ثم قال فى شرح حديث أنس من كتاب الرقاق – بعد ذكر الاستشكال بآدم وشيث وإدريس – ومحمل الأجوبة عن الإشكال المذكور أن الأولية مقيدة بقوله «إلى أهل الأرض» لأن آدم ومن ذكر معه لم يرسلوا إلى أهل الأرض. ثم ذكر الاشكال بحديث جابر والجواب عنه بأن قوم نوح كانوا هم أهل الأرض وبعثة نبينا لقومه ولغير قومه ، ثم قال – أو الأولية مقيدة بكونه أهلك قومه أو أن الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا وإلى هذا جنح ابن بطال فى حق آدم ، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبى ذر فانه كالصريح فى أنه كان نبيا مرسلا وفيه التصريح بإنزال الصحف على شيث وهو من علامات الارسال . وأما ادريس فذهبت طائفة إلى أنه كان فى بنى إسرائيل وهو الياس وقد ذكر ذلك فى أحاديث الأنبياء . ومن الأجوبة أن رسالة آدم كانت إلى بنيه وهم موحدون ليعلمهم شريعته ونوح كانت رسالته إلى قوم كفار يدعوهم إلى التوحيد اه

وظاهر أن جواب ابن بطال وهو أحد شراح البخارى من فقهاء المالكية الأندلسيين أبعد الأجوبة المذكورة عن التكلف وأولها باطل لأن أولاد آدم وأحفاده كانوا أهل الأرض لا السماء وباقيها لا يزيل الاشكال . وتعقب القاضى عياض له بحديث أبى ذر عجيب منه وأعجب منه سكوت الحافظ عليه ، فالحديث اختلف

الحفاظ فيه فجزم ابن الجوزى بأنه موضوع وحقق السيوطى فى مختصر الموضوعات أنه ضعيف وذكر ذلك فى الدر المنثور واتفقوا على انتقاد ابن حبان لذكره إياه فى صحيحه كما صرح بذلك الحافظ ابن كثير فى تفسيره وقد قدم القسطلانى جواب ابن بطال غير معزو اليه على غيره مما ذكر من تلك الأجوبة فى شرحه لحديث أنس من كتاب الرقاق فى البخارى فقال عند قول آدم « ائتوا نوحا أول رسول بعثه الله » : أى آدم وشيث وإدريس أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا . الخ ، فالقسطلانى يعد القول بعدم رسالة آدم جوابا مقبولا

وقال النووى فى شرح حديث أنس من صحيح مسلم : قال الامام أبو عبد الله المازرى : قد ذكر المؤرخون أن إدريس جد نوح عليهما السلام فإن قام دليل على أن أدريس أرسل أيضا لم يصح قول النسابين أنه قبل نوح لأخبار النبي (ص) عن آدم أن نوحا أول رسول بعث ، وإن لم يقم دليل جاز ما قالوه وصح أن يحمل على أن إدريس كان نبيا غير مرسل قال القاضى عياض وقد قيل إن ادريس هو الياس وأنه كان نبيا فى بنى اسرائيل كما جاء فى بعض الأخبار مع يوشع بن نون فإن كان هكذا سقط الاعتراض . قال القاضى وبمثل هذا يسقط الاعتراض بآدم وشيث ورسالتهما إلى من معهما وإن كانا رسولين فإن آدم إنما أرسل لبنيه ولم يكونوا كفاراً بل أمر بتعليمهم الإيمان وطاعة الله تعالى وكذلك خلفه شيث بعده فيهم بخلاف رسالة نوح إلى كفار أهل الأرض قال القاضى وقد رأيت أبا الحسن بن بطال ذهب إلى أن آدم ليس برسول ليسلم من هذا الاعتراض وحديث أبى ذر الطويل ينص على أن آدم وادريس رسولان . هذا آخر كلام القاضى والله أعلم اه .

فجملة هذه النقول عن كبار المفسرين والمحدثين من المتكلمين والفقهاء أن آدم مختلف فى رسالته وأن إدريس مختلف فى رسالته وفى كونه هو الياس المذكور فى آيات سورة الأنعام التى نفسرها أو غيره ؟ فيكون عدد الرسل المجمع على وجوب الايمان برسالتهم — لأن نص القرآن فيها قطعى — ثلاثة وعشرون فقط ، وأما الأحاديث فليس فيها نص قطعى الرواية والدلالة على رسالة آدم وقد علمت أن حديث أبى ذر الذى نص على ذلك فى سياق عدد الأنبياء والرسل لايحتج به فى الأحكام العملية

التى يكتفى فيها بالدليل الظنى بله هذه المسألة الاعتقادية التى يطلب فيها اليقين لأن أهون ماقيل فيه إنه ضعيف وقيل إنه موضوع ، ولو وجدوا حديثا صحيحاً أو حسنا فى ، إثبات رسالة آدم لما لجأوا إلى ذكره.

وأما مسألة نبوته وهو كونه موحى اليه من الله تعالى ففيها حديث آحادى رواه البيهقى وغيره عن أبى أمامة قال إن رجلا قال يارسول الله أنبيا كان آدم؟ قال « نعم معلم مكلم » وقد فسر المعلم فى كتب غريب الحديث بالملهم للخير والصواب وروى « نبى مكلم » والتكليم أنواع أصولها ثلاثة بينها الله تعالى بقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه مايشاء) ومنها وحى الرسالة ومادونه ومنها الرؤيا الصادقة كما ورد فى التفسير المأثور وأما حجته من القرآن فيمكن أن تؤخذ من قصة خلقه ومعصيته وتوبته إذ فيها أن الله علمه الأسماء كلها وأنه تلقى من ربه كلمات فتاب عليه وهداه ولكن دلالة ماذكر على نبوته غير قطعية فإن الجمهور لا يجعلون كل وحى نبوة ، لا ما كان بخطاب الملك ولا ما كان بالالهام والنفث فى الروع ، ولذلك لا يقولون بنبوة مريم وأم موسى ، ومن العلماء من قال بنبوتهما . ثم إنه يحتمل أن يكون خطاب آدم فى قصة خلقه من خطاب التكوين لا التكليف كقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) وقد قال الشاذلى من كبار العلماء والصوفية « وهب لنا التلقى منك كتلقى آدم منك الكلمات ليكون قدوة لولده فى التوبة والأعمال الصالحات » ولو كان هذا التلقى نصا قطعيا فى نبوته لما طلبه هذا العالم العارف باللغة وأساليبها

وقد ادعى الحافظ ابن حجر أن دليل رسالته أننا نعلم بالضرورة أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون هو أول رسول ، وقد يقال إن أخذ أولاده عنه لا يقتضى عقلا أن يكون الله قد بعثه رسولا إليهم يبلغهم عنه وجوب الايمان بهذه الرسالة وما يترتب عليها من الانذار والتبشير حتى يكون ذلك معارضا لحديث الشفاعة إذ يجوز أن يكون قد رباهم من الصغر على ماهداه الله اليه من الايمان والعمل الصالح كما تقدم عن بعض العلماء ، ونزيد عليه أن فى القرآن نصا يدل على أنه كان يعلمهم العبادة وأحكام الحلال والحرام وما يترتب

عليهما من الجزاء وهو نبأ ابنى آدم المفصل فى سورة المائدة فمن العبادة فيه تقريب القربان ، ومن خبر الجزاء على الأعمال قول المعتدى عليه للمعتدى (إنى أريد أن تبوء بإثمى و إثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين ومن العجيب أن يغفل أولئك الحفاظ عن هذه الآيات ويكتفوا من النقل بحديث أبى ذر الموضوع أو الضعيف و بدعوى الضرورة العقلية التى ادعاها الحافظ ابن حجر ، هذا إن كانوا يفهمون منها أنها تدل على رسالة آدم دلالة قطعية و إذا كانوا لا يفهمون ذلك فبم يستدلون؟

وجملة القول أن الثابت قطعا فى المسألة هو أن آدم عليه السلام كان على هدى من الله يعمل به و يربى عليه أولاده، و أن منه عبادات وقربات يرغب فيها مبشراً بأن فاعلها يثاب عليها ومحرمات ينهى عنها منذراً بأن فاعلها يعاقب عليها وهذه الهداية هى من جنس هداية الله للنبيين والمرسلين التى بلغوها أقوامهم ، ولا ندرى كيف هدى الله تعالى آدم إليها فإن طرق الهداية والتبليغ الالهى متعددة ، وكان الظاهر المتبادر أن ذلك كان بوحى الرسالة لولا ماعارضه من حديث الشفاعة وآية (إنا أوحينا اليك) وما يؤيدها مما تقدم ، ومن احتمال أن ذلك من هداية الفطرة السليمة التى فطر آدم عليها ونشأت عليها ذريته إلى زمن نوح إذ اختلف الناس وحدثت فيهم الوثنية فبعث الله النبيين وجعل منهم الرسل المبلغين عنه باذنه المؤيدين منه بالآيات لإقامة الحجة على الكافرين وذلك قوله عز وجل (٢ : ٢١٢ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) الآية . فقد صح عن ابن عباس (رض) أنه فسر ذلك بأنهم كانوا على الاسلام وفى رواية مفصلة عنه قال : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق فاختلفوا فبعث الله النبيين ، قال الرواة وكذلك هى فى قراءة عبدالله (أى ابن مسعود) «كان الناس أمة واحدة فاختلفوا» الخ ورووا عن أبى أنه كان يقرؤها كذلك أيضاً ، ويؤيد ذلك فى المعنى آيات أخرى. ورووا عن قتادة أنه قال ذكر لنا أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الهدى وعلى شريعة من الحق ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث الله نوحا وكان أول رسول أرسله الله إلى الأرض و بعث عند الاختلاف من الناس فبعث إليهم(؟) رسله وأنزل كتابه يحتج به على خلقه اه من الدر المنثور ومنه يعلم المخرجون

هذه الروايات . فهذا قتادة من كبار علماء التابعين[1] يقول بأن نوحا أول نبي مرسل ويؤيد الرواية عنه مع ماتقدم ماورد من التفسير المأثور فى قوله تعالى (٣٠:٢٨ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها) الآية ـ كحديث الصحيحين وغيرهما الناطق بأن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وفى بعض رواياته يولد على فطرة الاسلام وفى بعضها على الملة ومنها حديث عياض ابن حماد المجاشعى المرفوع عند محمد بن إسحاق الذى ذكر فيه آدم فقال (ص) «إن الله خلق آدم و بنيه حنفاء مسلمين وأعطاهم المال حلالا لاحرام فيه فجعلوا ماأعطاهم الله حراما وحلالا » وفي معناه آثار . والمراد من ذلك فى مسألتنا أن الله تعالى فطر آدم على معرفته وتوحيده وشكره وعبادته وزاده هدى بما كان يلهمه إياه من الأقوال والأعمال و بما يصل اليه اجتهاده كما قيل فى عبادة النبى (ص) فى الغار قبل البعثة وقد يزاد على ذلك إرشاد الملائكة له ولأولاده فقد كانوا بطهارة فطرتهم يرون الملائكة كما ورد فى تعليمهم إياهم تجهيز أبيهم ودفنه حين توفى ، ولسنا بصدد تمحيص أمثال هذه الروايات ولكن بمجموعها يؤيد الحديث المصرح بنبوة آدم و إلا كان من الهداية والتعليم الالهى ماهو أعلى من النبوة أو ماهو مساو لها فإن كثيراً من الأنبياء لم يؤت من ذلك مثل ما أوتى آدم . والأنبياء أفضل البشر بالاجماع.

فبهذا التفصيل يعلم وجه ما اشتهر على ألسنة العلماء من القول بنبوة آدم ورسالته مع عدم وجود النص القاطع ، بل مع وجود النص المعارض ، فإن هدايته لذريته من نوع هداية الرسل للمؤمنين من أتباعهم كما بيناه آنفا من معنى الآيات فيه ، ولذلك جعله الحافظ من قبيل الضرورى ولكنه لم يبين وجه الضرورة ولم يهتد إلى الجمع بينه و بين المعارض له . والذى يتجه فى الجمع بغير تكلف هو التفرقة بين هداية من ولدوا

---

(١) قتادة من كبار أئمة التابعين فى التفسير والحديث والفقه وقد قال الامام أحمد فيه قتادة أعلم بالتفسير و باختلاف العلماء ، ووصفه بالحفظ والفقه وأطنب فى ذكره وقال : قل من تجد أن يتقدمه . ذكر ذلك الحافظ الذهبى فى ترجمته من طبقات الحفاظ ، وذكر عنه أيضا أنه كان لايسمع شيئا إلاحفظه . ومثله فى تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر وفيه أنه كان ثقة مأمونا حجة فى الحديث . وقال الحافظ الذهبى ماتأخر أحد عن الاحتجاج بحديثه ولد سنة ٦١ وتوفى سنة ١١٧ و ١١٨.

على الفطرة و بين بعثة نوح ومن بعده من الرسل إلى من فسدت فطرتهم واختلفوا فى الدين الفطرى أو فى الكتاب الالهى من المشركين والضالين من أتباع نبى سابق فأعرضوا عما دعاهم إليه ، بأن تحمل هذه الهداية الأخيرة هى الرسالة الشرعية التى يسمى من جاءوا بها رسلا دون الأولى ، و بهذا يجمع بين عدة أجوبة مما نقل عن العلماء فى رفع التعارض بتوضيح قليل كقول من قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيه المؤمنين ، ورسالة نوح ومن بعده إلى الكافرين ، ومن قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيه من قبيل تربية الوالد لأولاده وفيهما أن تسميتها رسالة شرعية بالمعنى المراد من الآيات هو الذى يحقق التعارض فكيف يجعل دافعاً له؟ وأما إذا أثبتنا ما ذكر لآدم ولم نسمه رسالة بالمعنى الشرعى المذكور فان التعارض يندفع بغير تكلف كما قلنا وتصح الأقوال كلها و يكون الخلاف أشبه باللفظى فهو رسول بالمعنى المشهور عند المتكلمين دون المعنى المتبادر من القرآن والحديث

ثم ختم الله تعالى هذا السياق بقوله لرسوله (ص) ﴿ لا أسألكم عليه أجراً ﴾ أي قل أيها الرسول لمن بعثت إليهم أولا : لا أسألكم على هذا القرآن الذى أمرت أن أدعوكم إليه وأذكركم به أو على التبليغ (وكلاهما مفهوم من السياق و إن لم يذكرا ، والمختار الأول) أجراً من مال ولا غيره من المنافع ، أي كما ان جميع من قبلى من الرسل لم يسألوا أقوامهم أجراً على التبليغ والهدى — وذلك مصرح به فى قصصهم من سورة هود وسورة الشعراء وغيرهما ، وقد قيل ان هذا مما أمر أن يقتدى بهم فيه ، والتحقيق ان ما أمره الله تعالى به استقلالا لا يدخل فيما أمر بفعله اقتداء كما تقدم بيانه ، وقد تكرر هذا الأمر له (ص) فى عدة سور ، وهو على عمومه ، والاستثناء فى قوله تعالى (٤٢ : ٢١ قل لا أسألكم عليه أجراً الا المودة فى القربى) منقطع ومعناه على ما رواه أحمد والشيخان والترمذى وغيرهم عن ابن عباس : الا أن تصلوا ما بينى و بينكم من القرابة ، و يوضحه قوله فى رواية لابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم والطبرانى عنه قال كان لرسول الله (ص) قرابة من جميع قريش فلما كذبوه وأبوا أن يبايعوه قال « ياقوم إذا أبيتم أن تبايعونى فاحفظوا قرابتى فيكم ولا يكون غيركم من العرب أولى بحفظى ونصرتى منكم » وفى هذا المعنى روايات أخرى والمعنى انى لا أسألكم على ماجئتكم

به من سعادة الدنيا والآخرة جعلا منكم ولكن مودة القرابة بيني و بينكم مما يجب أن يحفظ وهي دون ماجريتم عليه من عصبية النسب ولو بالباطل فإن من تلك العصبية أن يحمي القريب قرابته وأهل نسبه و يقاتل من عاداهم ، و إني أكتفي منكم بالمودة وأقلها أن لا تعادوني ولا تؤذوني وأعلاها أن تنعوني وتحموني ممن يؤذيني وليس هذا من الأجر على التبليغ في شيء فانما يعطى الأجر على الشيء من يقبله و ينتفع به فيكافيء صاحبه بمنفعة توازيه أو لا توازيه ، وقد صرح ابن عباس بما ذكرنا من أقل المودة في رواية ابن مردويه عنه من طريق عكرمة ، وقيل في الآية غير ذلك كقول بعضهم إلا أن تودوا الاقارب وتصلوا الارحام بينكم ، وقول بعضهم إنها في الانصار وقول آخرين إنها في آل البيت النبوي توجب مودتهم وموالاتهم ، ولا شك في أن حبهم وودهم وولاءهم من الايمان وأن بغضهم من الكفر أو النفاق ولكن الرسول لم يطلب من الأمة بأمر الله أن تجعل هذا أجراً له على تبليغ الدعوة والقيام بأعباء الرسالة بل أجره في ذلك على الله تعالى وحده كغيره من اخوانه الرسل كما هو مصرح في آيات أخرى ، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى في تفسير سورة الشعراء وغيرها

﴿ إن هو الا ذكرى للعالمين ﴾ الضمير راجع إلى القرآن كما رجحنا أي ما هو إلا تذكير وموعظة لارشاد العالمين كافة ، لا لكم خاصة ، وهو نص في عموم البعثة

---

(٩٢) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ، قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ، وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ؟ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ

(٩٣) وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ .

ختم الله سبحانه سياق قصة إبراهيم مع قومه بذكر هداية بعض الرسل من أهل بيته وذريته تمهيداً بذلك إلى بيان كون رسالة خاتمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جنس رسالتهم ، وكون هدايته متممة ومكملة لهدايتهم ، ومن ذلك أنه لا يسأل على تبليغ هذا القرآن أجراً ، ولا يرجو من غير الله فائدة ولا نفعا ، وقفى على ذلك بالرد على منكرى الوحى ، و بيان أنهم ما قدروا الله حق القدر ، وتفنيد ماعرض لهم من الشبهة ، و إقامة الحجة الواضحة المحجة ، قال :

﴿ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء ﴾ قدر الشىء (بسكون الدال وفتحها) ومقداره ــ مقياسه الذى يعرف به ومبلغه ، يقال قدره يقدره وقدره إذا قاسه ، وقادرت الرجل مقادرة قايسته وفعلت مثل فعله ، والقدر والقدرة والمقدار القوة . ومنه القدر بمعنى الغنى واليسار ــ وكذا الشرف ــ لأنه كله قوة كما قال صاحب اللســان ، وكل ما تقدم مختصر منــه . (قال) وقوله تعالى «وماقدروا الله حق قدره» أى ماعظموه حق تعظيمه . وقال الليث ماوصفوه حق صفته، والقدر والقدر هنا بمعنى واحد اهـ . وعزى الأول إلى ابن عباس وروى عنه أيضاً أن القدر هنا بمعنى القدرة ، قال إن الآية نزلت فى الـكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم فمن آمن أن الله على كل شىء قدير فقد قدر الله حق قدره . وعن الاخفش أن المعنى ما عرفوه حق معرفته . وعن أبي العالية ما وصفوه حق صفته . وتفسيره بالمعرفة أقوى ، لأنه بالمعنى الاشتقاقى ألصق ، وتعلق الظرف « إذ قالوا » بفعله أو معنى نفيه أظهر ، سواء تضمن معنى العلة أم لم يتضمن ، والعبارة محتملة للأمرين، فمنكرو الوحي الذين يكفرون برسل الله و يريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ، ماعرفوا الله حق معرفته ، ولا عظموه حق تعظيمه ولا وصفوه حق صفته ، ولا آمنوا بهذا النوع من قدرته ، وهو إفاضة ماشاء من علمه بما يصلح به أمر الناس من الهدى والشرع على من شاء من البشر بواسطة الملائكة ، أو بتكليمه إياهم بدون واسطة ، أو قدرته على مايتبع الرسالة من تأييد الرسل بالآيات ، و بهذا الاعتبار يكون تفسير القدر بالقدرة أظهر ، ومن يجيز استعمال المشترك فى كل معانيه والجمع بين حقيقته ومجازه مع أمن

اللبس يجيز إرادة كل ماذكر من معانى القدر هنا . على أن المعنى المختار يتضمن سائر هذه المعانى ، فمن عرف الله حق معرفته وصفه حق وصفه وآمن بقدرته على كل شيء وعظمه حق تعظيمه

نطقت الآية بأن منكرى الوحى ماعرفوا الله تعالى حق معرفته ولا وصفوه بما يجب وصفه به ولا عرفوا كنه فضله على البشر إذ قالوا إنه ما أنزل شيئاً ما على أحد منهم، فهى دليل على أن إرسال الرسل و إنزال الكتب من شؤونه سبحانه ومتعلق صفاته فى النوع البشرى . فانهامن مقتضى الحكمة ، وأجل آثار الرحمة،فمن عرفه تعالى بصفات الكمال،التى هى متعلق أحاسن الأفعال،ومصدر النظام التام،فى عوالم الأرواح والأجسام كالحكمة البالغة ،والرحمة السابغة،والعلم المحيط،والقيام بالقسط ،ونظر فى الآيات البينات فى أنفس البشر والآفاق ، فعلم منها أنه أحسن كل شيء خلقه ، وأتقن كل شيء صنعه ، وخلق الانسان فى أحسن تقويم ، مستعداً للعروج إلى أعلى عليين ، والهبوط إلى أسفل سافلين ، وجعل كماله الذى ترقيه إليه مواهب روحه الملكية ، ونقصه الذى تدسيه فيه مطالب جسده الحيوانية ، أثراً لعلومه وأعماله الكسبية ، التى عليها مدار حياتيه الدنيوية والأخروية . ثم علم من تدبر أحواله فى حياته الحاضرة ، ومن درس طباعه وتاريخ أجياله الغابرة ، أنه لم يكد يوجد فرد من أفراده أحاط علماً بمصالح شخصه . فلم يجن على جسده ولا على نفسه ، ولم يوجد جيل من أجياله ، ولا شعب من شعوبه،ارتقت به علومه الكسبية،وقوانينه الوضعية ،إلى نيل السعادة المنزلية والقومية، والكمال الذى يؤهله للسعادة الأبدية ، إلا من اهتدى بهداية المرسلين ، وهم فى كل ملة ثلة من الأولين وقليل من الآخرين ، ـ من عرف الله بما ذكرنا من الصفات ، وعرف البشر بما أجملنا من الأحوال والمميزات ، علم علم اليقين أن إرسال الرسل و إنزال الكتب من آثار تلك الصفات التى هى مصادر النظام ومظاهر الكمال ، قد توقف عليه إكمال استعداد البشر للعروج الذى أشرنا إليه ، وتوقى الهبوط الذى ذكرنا به ، فكان إرشاد الوحى سبباً لكل ارتقاء إنسانى ، فى ركنى وجوده الجسمانى والروحانى ، وقد فتن فى هذا العصر خلق كثير بترقى النظام الاجتماعى ، وسعة التمتع الشهوانى ، فى شعوب كانت قد استفادت كثيراً من هداية الوحى ، ثم نسيت

ذلك الأصل الذي هو مصدر كل الخير ، فعتت عن أمر ربها ورسله ، فمنهم من كفر بهم وحدهم ومنهم من كفر بهم وبه ، وادعوا أنهم قد استغنوا بعقولهم عن تلك الهداية ، بل وصموها بما وسموها به من سمات الغواية ، حتى إذا ما برح الخفاء ، وفضح الرياء ، وانكشف الغطاء ، ظهر أن تلك المدنية ، هي أفظع الوحشية والهمجية ، فأيهم أوسع فيها علوماً وفنوناً ، وأدق نظاماً وقانوناً ، هم أشد فتكاً بالإنسان وتخريباً للعمران ، وان غاية هذا الترقي استعباد الأقوياء للضعفاء بتسخيرهم لخدمتهم واستخراج خيرات الأرض لهم ، استمتاعاً بالشهوات الحيوانية السفلى ، وإسرافاً في زينة هذه الحياة الدنيا.

وقد بين شيخنا الأستاذ الإمام في (رسالة التوحيد) وجه حاجة البشر إلى الرسل من طريقين أو مسلكين (المسلك الأول) مبني على عقيدة بقاء النفس واستعداد البشر لحياة أبدية في عالم غيبي ، وحاجتهم إلى إرشاد إلهي يعلمون به ما يجب عليهم من العلم والعمل للسعادة في تلك الحياة ، وكون إيتاء الله تعالى إياهم ذلك من آثار إحسانه كل شيء خلقه ، وإتقانه كل شيء صنعه ، إذ اختص بعض أفراد هذا النوع بفطرة عالية ، وأعد أرواحهم للاشراف على عالم الغيب وتلقي علم الهداية عن رب العالمين بواسطة الروح الأمين من الملائكة ، أو بغير واسطة . وبذلك كانوا نهاية الشاهد ، وبداية الغائب ، في هذا النوع الذي جعل الله من التفاوت بين أفراده في العلم والعمل ما لا يعهد مثله ولا ما يقارب به في نوع آخر من أنواع الاحياء ، حتى إن الواحد منهم لينهض بأمة أو أمم فيرفع شأنها ، وألوف الألوف يكونون كالأنعام يسخرهم لخدمته رجل واحد أو آحاد منهم أو من غيرهم .

و (المسلك الثاني) مبني على ما علم من فطرة الإنسان من كونه خلق ليعيش مجتمعاً متعاوناً يقوم أفراد متفرقون وجماعات متعاونون بكل نوع من أنواع الأعمال التي يحتاج إليها في حفظ حياتيه الشخصية والنوعية ، ويظهر به استعداده لتسخير جميع ما في عالمه لمنافعه ، وكونه يعمل أعماله بحسب علمه وشعوره وتخيله ، وكون أفراده يختلفون في ذلك اختلافاً يقتضي التنازع والشقاق ، الذي يفضي إلى التخاذل والتقاتل إذا لم يتداركه الله بهداية تزيل الخلاف ، وتوحد الآراء والأهواء وهذه الهداية هي هداية الوحي الذي بعث الله به الرسل ، وإنما تزيل الخلاف لأن الله أودع في فطرة

الإنسان فوق كل ماذكر غريزة هي أقوى غرائزه وأعلاها، وهي غريزة الشعور بوجود قوة غيبية هي فوق قوته، وقوى جميع عالم الشهادة الذي يعيش فيه، والخضوع لكل ما يأتيه من جانب ذلك السلطان الأعلى ، فأرسل الله الرسل بالآيات الدالة على تأييدهم من قبل تلك القوة العالية ، والسلطة الغالبة، وكونهم يتكلمون عن قيوم السموات والأرض، بما جاءوا به من الكتاب ليحكم بين الناس بالقسط . فزال من بين المؤمنين لهم كل خلاف ، وتمهد لهم طريق السير إلى الكمال ، فكان العاملون بالكتاب من كل أمة خيارها وعدولها . ولولا البغي الذي حمل آخرين على الخلاف في الكتاب المزيل للخلاف ، لبلغت به منتهى ما هي مستعدة له من السعادة والكمال .

من غص داوى بشرب الماء غصته ... فكيف يفعل من قد غص بالماء ؟

ومن شاء أن يقف على هذا البحث بالتفصيل ، ورد ما يرد من الاعتراض عليه بالدليل ، فليقرأه بالإمعان والتدبر في رسالة التوحيد ، وليراجع في الجزء الثاني من هذا التفسير، ما نقلناه عن الأستاذ الإمام في تفسير قوله تعالى (٢ : ٢١٣ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد بذ الأستاذ أثابه الله تعالى في هذه المسألة جميع العلماء والحكماء ، الذين كتبوا في بيان حكمة بعثة الأنبياء ، ولولا أن طال هذا الجزء وتجاوز كل تقدير لنقلنا عبارة رسالة التوحيد برمتها هنا ، ولعلنا نجد لها مناسبة في جزء آخر وإن كانت أضعف من مناسبة هذه الآية التي يصح أن يكون ذلك البحث تفسيراً لها

﴿ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا﴾ هذا رد على منكري الوحي والرسالة لقنه الله تعالى رسوله (ص) في إثر بيان كون ذلك من شؤونه تعالى ومقتضى صفاته في تدبير أمر البشر كما تقدم آنفا . قرأ ابن كثير وأبو عمرو « يجعلونه قراطيس يبدونها ويخفون » بالمثناة التحتية على أنها إخبار عن الذين أوتوا الكتاب . وقرأها الآخرون «تجعلونه» الخ بالمثناة الفوقية على الخطاب . وبذلك اختلف المفسرون في الآية وعدها بعضهم من مشكلات القرآن ، وقد تقدم في الكلام على نزول السورة في أول تفسيرها أن بعضهم عد هذه الآية مما استثنى من نزول هذه السورة كلها

دفعة واحدة بمكة وزعموا أنها نزلت فى شأن بعض اليهود فى المدينة وأن ظاهر معنى الآية يدل على ذلك لأن هذا الاحتجاج إنما يقوم على اليهود دون مشركى العرب الذين خوطبوا بسائر السورة ، وقد ورد فى أسباب نزولها عن ابن عباس أنه قال : قالت اليهود يا محمد أنزل الله عليك كتاباً ؟ قال نعم . قالوا والله ما أنزل الله من السماء كتاباً ، وعن السدى قال : قال فنحاص اليهودى ما أنزل الله على محمد من شىء — وعن محمد بن كعب القرظى قال : أمر الله محمداً أن يسأل أهل الكتاب عن أمره وكيف يجدونه فى كتبهم فحملهم حسدهم على أن يكفروا بكتاب الله ورسله . فقالوا : ما أنزل الله على بشر من شىء — فأنزل الله «وما قدروا الله حق قدره» الآية . وروى عن قتادة وكذا عن مجاهد أن الآية نزلت فى اليهود ولم يذكرا اسما ولا قصة ، وعن عكرمة وسعيد بن جبير أنها نزلت فى مالك بن الصيف اليهودى قال الكلمة فى قصة سيأتى ذكرها . وفى رواية عن مجاهد أنها فى العرب ورجحه ابن جرير فانه بعد ذكر الخلاف صوب قول من قال إن الآية فى مشركى قريش بأن الكلام فى سياق الخبر عنهم ولم يجر لليهود ذكر فى هذه السورة ، و بأنه لم يصح من الرواية عن نزولها فيهم خبر متصل الاسناد ، و بأن المعروف من دين اليهود أنهم لاينكرون الوحى بل يقرون بنزوله على إبراهيم وموسى وداود (قال) فلا يجوز لنا أن نصرف الآية عما يقتضيه سياقها من أولها إلى هذا الموضع بل إلى آخرها بغير حجة من خبر صحيح أو عقل . وذكر أنه يظن أن من قال إنها نزلت فى اليهود تأولوا بذلك قراءة الأفعال فيها بالخطاب «تجعلونه قراطيس» الخ وقال إن الصواب قراءة «يجعلونه» الخ على معنى أن اليهود يجعلونه فهو حكاية عنهم ذكرت فى خطاب مشركى العرب ، ورجح أن هذا مراد مجاهد . ولكنه لم يبين وجه الاحتجاج على المشركين بما أنزل على موسى وهم لايؤمنون به ، ولا وجه تخريج قراءة الخطاب التى قرأها أكثر القراء بل اكتفى بترجيح القراءة الأخرى ، فكل من القراءتين مشكل من وجه ، وقد أجاب بعضهم عن الإشكال الأول مما يرد عليه بأن مشركى قريش كانوا يعلمون أن اليهود أصحاب التوراة المنزلة على موسى عليه السلام وسيأتى الدليل على ذلك .

وأما جمهور المفسرين الذين قالوا إن الآية نزلت فى اليهود فيجيبون عن إشكال

ابن جرير الأول وهو نزول السورة فى مكة وكون السياق قبلها و بعدها فى محاجة مشركى قريش بأن هذه الآية مستثناة من ذلك كما تقدم فانها نزلت فى المدينة وأدخلت فى هذا الموضع لتكون مقدمة للكلام فى بحث الرسالة بعد بحث التوحيد ، وفيه ـ كما قال ـ إنه ليس فى سابق الكلام ذكر لليهود ليعود الضمير إليهم بغير تكلف ، وأجابوا عن إشكاله الثانى وهو كون اليهود يقرون بالوحى ولا ينكرونه من وجوه (أحدها) أن هذا إنكار مطلق أريد به المقيد ، وقد بنى الرازى هذا الجواب على قصة مالك بن الصيف التى رويت فى المأثور عن سعيد بن جبير ـ وعزاها الرازى إلى ابن عباس ـ وهى أنه كان سميناً وهو من أحبارهم فسأله النبي (ص) واستحلفه «هل تجد فى التوراة أن الله يبغض الحبر السمين؟» فقال الكلمة . قال الرازى ومراده ما أنزل الله على بشر من شيء فى أنه يبغض الحبر السمين (ثانيها) أنه قال ذلك فى حالة الغضب مبالغة وذكروا أن اليهود سألوه عن قوله هذا فاعتذر بأن النبي (ص) أغضبه فقال ذلك أى فى حالة الغضب المدهش للعقل أو على سبيل طغيان اللسان (ثالثها) أنه يجوز أن يكون المراد ما أنزل الله على بشر كتاباً من السماء ـ أى سفراً مخطوطاً ـ كما روى عن ابن عباس ـ وهو من تحريفهم فانهم يعلمون أن الوحى الذى ينزله الله ليكتب يسمى كتاباً قبل كتابته تجوزاً و بعدها حقيقة (رابعها) أن مرادهم ما أنزل الله عليك من شيء ـ كما روى عن السدى ـ فذكر العام وأراد الخاص . وأما قراءة « يجعلونه قراطيس » الخ . فلا تشكل على هـذا الوجه من التفسير فيحتاج إلى الجواب عنها كما تشكل قراءة «تجعلونه» على الوجه الآخر .

هذا ما اطلعنا عليه فى توجيه القراءتين وفيه من التكلف ما لا يخفى . وقد تقدم فى تفسير سياق مثل هذا من هذه السورة أوله (٢٠ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) ان قريشاً أرسلوا إلى المدينة من يسأل اليهود عن رسالة النبي (ص) فأنكروا معرفته وسيأتى فى تفسير سورة الكهف أن قريشاً بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبى معيط إلى أحبار يهود المدينة ـ وفى رواية أنهم أرسلوا وفداً منهم هذان الزعيمان للكفر ـ فقالوا لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته واخبروهم بقوله فإنهم أهل الكتاب الأول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء ، فخرجا حتى أتيا المدينة فسألا أحبار يهود عن رسول الله

الله(ص) ووصف لهم أمره و بعض قوله وقال : إنكم أهل التوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا الخ فهذه الرواية تدل على أن كون التوراة كتاباً من عند الله لليهود خاصة كان مفهوماً عند مشركي قريش ، وأنهم لهذا أرسلوا وفداً إلى أحبار اليهود فسألهم عن النبي (ص) و بذلك يكون الاحتجاج عليهم بالتوراة في هذه السورة التي أنزلت في محاجتهم في جميع أصول الدين احتجاجاً وجيهاً ولا يصح ماقاله الرازي من أن المشركين بلغتهم معجزات موسى الدالة على نبوته و كتابه بالتواتر وأنهم كذبوا الرسول بسبب طلب مثلها. والذي يتجه على قولنا أن الآية نزلت في ضمن السورة بمكة ـ كما قرأها ابن كثير وأبو عمرو ـ محتجة على مشركي مكة ـ الذين أنكروا الوحي استبعاداً لخطاب الله للبشر باعترافهم بكتاب موسى و إرسالهم الوفد إلى أحبار اليهود واعترافهم بأنهم أهل الكتاب الأول العالمين بأخبار الأنبياء فهو تعالى يقول لرسوله(ص) (قل) لهؤلاء الذين ماقدروا الله حق قدره من قومك إذ قالوا ماأنزل الله على بشر من شيء ـ كما قالوا « أبعث الله بشراً رسولا ؟ » (من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً) انقشعت به ظلمات الكفر والشرك الذي ورثه بنو إسرائيل عن المصريين (وهدى للناس) أي الذين أنزل عليهم أخرجوا من الضلال بما فيه من الأحكام والشرائع التي أنشأتهم خلقاً جديداً فكانوا معتصمين بالحق مقيمين للعدل إلى أن اختلفوا فيه ونسوا حظاً مما ذكروا به فصاروا باتباع الأهواء (يجعلونه قراطيس يبدونها) عند الحاجة : إذا استفتي الحبر من أحبارهم في مسألة له هوى في إظهار حكم الله فيها كتب ذلك الحكم في قرطاس ـ وهو ما يكتب فيه من ورق أو جلد أو غيرهما ـ فأظهره المستفتي ولخصومه (ويخفون كثيراً) من أحكام الكتاب وأخباره إذا كان لهم هوى في إخفائها ، وذلك أن الكتاب كان بأيديهم ولم يكن في أيدي العامة من نسخه شيء وهذا الإخفاء للنصوص في الوقائع غير ما نسبه منتقدو اليهود من الكتاب بضياعه عند تخريب القدس و إجلائهم إلى العراق المشار إليه بقوله تعالى « فنسوا حظاً مما ذكروا به » خلافاً لما توهمه الرازي وغيره .

والظاهر أن الآية كانت تقرأ هكذا بمكة وكذا بالمدينة إلى أن أخفى أحبار اليهود

حكم الرجم بالمدينة وأخفوا ما هو أعظم من ذلك وهو البشارة بالنبي (ص) وكتمان صفاته عن العامة وتحريفها إلى معانى أخرى للخاصة وإلى أن قال بعضهم ما أنزل الله على بشر من شيء كما قال المشركون من قبلهم (إن صحت الروايات فى ذلك) فلما كان ذلك كله كان غير مستبعد ولا مخل بالسياق أن يلقن الله تعالى رسوله أن يقرأ هذه الجمل فى المدينة على مسمع اليهود وغيرهم بالخطاب لهم فيقول « تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً » مع عدم نسخ القراءة الأولى وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتجه تفسير القراءتين بغير تكلف ما ، ويزول كل إشكال عرض المفسرين فى تفسيرها .

وأما قوله تعالى ﴿ وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم ﴾ فقال قتادة : اليهود آتاهم الله تعالى علماً فلم يهتدوا به ولم يأخذوا به ولم يعملوا به فذمهم الله فى عملهم ذلك . وقال مجاهد : هذه للعرب وفى رواية عنه للمسلمين ومؤداها واحد ، فإن ما علمه العرب من علوم القرآن وحكمه وهدايته قد أدوه إلى سائر المسلمين من غيرهم فكانت فائدته عامة .

وفى الجملة امتنان منه سبحانه على الرسول وقومه وسائر المؤمنين بإيتائهم هذا الكتاب الحكيم المبين ، والمعنى عندنا على تقدير جعل الخطاب لليهود : وعلمتم بما أنزل على خاتم النبيين ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم الذين كانوا أعلم وأهدى منكم فمن ذلك ما أفاده قوله تعالى (إن هذا القرآن يقص على بنى إسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون) وسيأتى بيانه فى موضعه إن شاء الله تعالى ومنه ما انفرد به الإسلام وهو ما أكمل الله تعالى به دينه من بسط أصول العقائد موضحة بالأمثلة مؤيدة بالدلائل ومن إتمام مكارم الأخلاق وعقائل الفضائل والآداب بجعلها وسطا بين ما كانوا عليه هم والنصارى من التفريط والإفراط ، ومن جعل أحكام العبادات والمعاملات مصلحة لأنفس الأفراد وموافقة لمصالح الجماعات، ومن جعل الحكومة شورى بين أهل الحل والعقد ، والشريعة مساوية بين الأجناس والملل والأفراد فى ميزان العدل ، لا يميز فيها إسرائيلى لنسبه ولا عربى لحسبه ، ولا يحابى مسلم بإسلامه ولا يظلم كافر بكفره — كما تقدم فى تفسير (٤ : ١٣٤ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط) وتفسير (٥ : ٨ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) وغيرهما فكان المعقول أن يكون علماء اليهود —

وكذا النصارى – بعد مجيء النبي (ص) بهذه الأصول الكاملة فى هداية البشر التى أكمل الله تعالى بها دينه المطلق الذى أرسل به جميع رسله أن يكونوا أسبق الناس إلى الإيمان به كما هو المعهود من كل ذى علم وفن حريص على الكمال فيه إذا جاءه من يفوقه فى العلم به ، أو رأى كتاباً فيه يفضل كل ما عرف من كتبه ، ولكن الحسد والعصبية وحب الرياسة القومية ، هى التى صدت عن الإيمان من صدت من علمائهم المستقلين ، ولا تسل عن حال المقلدين ، وقد اعترف بذلك من آمن من فضلاء المعتدلين . وجملة « وعلمتم » الخ حالية وقيل استئنافية .

بين سبحانه إنكار المنكرين للوحى بعبارة تدل على جهلهم وترشد إلى البرهان المفند لزعمهم ، وشفعه بأمر الرسول أن يسألهم ذلك السؤال الملجم لهم ، ثم لقنه الجواب الذى كان يجب أن يجيبوا به لو أنصفوا ، وأقروا بالحق واعترفوا ، وما ينبغى أن يعاملوا به وهم جاحدون ، لا ينطقون بالحق ولا يذعنون ، وذلك قوله ﴿قل الله ، ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون﴾ أى قل أيها الرسول : الله أنزله – أى كتاب موسى – ثم دعهم بعد بيان الحق مؤيداً بالحجج والدلائل ، فيما هم فيه من الخوض فى الباطل ، حال كونهم يلعبون كما يلعب الصبيان ، فإنما عليك البلاغ والبيان ، وعلينا الحساب والجزاء وفى أمر الرسول بالجواب عما سئلوا عنه إيذان بأنهم لا ينكرونه ولا يقولونه لما فى الإنكار من مكابرة النفس ، وما فى الاعتراف من خزى الغلب والإقرار بما يجحدون من الحق . وقد قيل إن الأمر بتركهم منسوخ بآية القتال ، ورده الجمهور بأنه لا منافاة بينهما . ومن الجهل باللغة والشرع احتجاج بعض المتصوفة بالآية على شرعية ذكر الله تعالى بالأسماء المفردة كتكرار لفظ الله! الله! وغيره من الأسماء الحسنى وهم يكررون هذه الأسماء ساكنة لأنها ليست كلاماً مفيداً ، والاسم الكريم فى الآية مرفوع بإجماع القراء لأنه جملة حذف أحد جزئيها لقرينة السؤال التى هى جوابه كما علمت

﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ﴾ أى ذلك ما لزمكم من أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى عليه السلام أى أوحاه إليه ليكتب ويهتدى به، إلى أن ينزل بترقيته تعالى لاستعداد جملة البشر ما ينسخه ، وهذا «أى القرآن» « كتاب » عظيم القدر ، فتنكيره للتفخيم « أنزلناه » على خاتم رسلنا محمد (ص) كما أنزلنا

التوراة على موسى من قبل «مبارك» باركه الله أو بارك فيه بما فضل به ما قبله من الكتب فى النظم والمعنى ، و بما يكون من ثباته و بقائه إلى آخر عمر البشر فى الدنيا — وهو من البركة وهى بالتحريك النماء والزيادة والسعة النافعة كبركة الماء، ومن معانى المادة الثبات والاستقرار كبرك البعير « مصدق الذى بين يديه » وهو ما تقدمه من كتب الأنبياء ، أى مصدق لإنزال الله تعالى إياها فى الجملة لا لكل ما يعزى إليها بالتفصيل ، وقد ذكر فيه بعض الكتب بأسمائها والصحف مضافة إلى أصحابها ، وذكر بعض قواعدها وأحكامها، على أنه أنزل مهيمناً عليها، ناعياً على بعض أهلها تحريفهم لها ، وتسيانهم لحظ عظيم منها ، وقد تقدم شرح ذلك فى تفسير سورة المائدة وماقبلها . ونقل الرازى فى تفسير «مبارك» عن أهل المعانى أن معناه كثير خيره ، دائم بركته ومنفعته، يبشر بالثواب والمغفرة، و يزجر عن القبيح والمعصية . ثم فسر ذلك هو بأن ما فيه من العلوم النظرية فهو أشرفها وأكملها وهو العلم بالله تعالى وصفاته ، وأفعاله وأحكامه وأسمائه ، وما فيه من العلوم العملية لا تجد فى غيره مثله سواء كانت أعمال الجوارح و أعمال القلوب، ثم قال: وأنا قد نقلت أنواعاً من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل لى بسبب شىء من العلوم من أنواع السعادات فى الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم اه أى علم القرآن بتفسيره. فليعتبر بهذا من يضيعون جل أوقاتهم فى طلب العلم الدينى بعلوم الكلام وغيرها ، مما يعدون الرازى الإمام المطلق فيها ، لعلهم يرجعون إلى كتاب الله تعالى و يهتدون به ، و يطلبون السعادة من فيضه دون غيره ، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لإتمام تفسيره وأن يجعله حجة لنا لا علينا بكمال التخلق به .

﴿ ولتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ قال الزمخشرى إن هذا عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قال : أنزلناه للبركات وتصديق ماتقدمه والإنذار ، واختار السعد التفتازانى كونه عطفاً على صريح الوصف أى كتاب مبارك وكائن للإنذار — لأن عطف الظرف على المفرد كثير فى بابى الخبر والصفة ، وفيه بحث. و يجوز أن يكون عطفا على مقدر حذف لدلالة القرينة عليه كفعل التبشير الذى يقابل الانذار ، وقد جمع بينهما فى أول سورة الكهف وآخر سورة مريم وجرى البيضاوى على أن التعليل المحذوف دل عليه المذكور أى ولتنذر أم القرى أنزلناه . وقرأ أبو بكر عن عاصم « ولينذر »

بالاسناد المجازى إلى الكتاب ، وأم القرى مكة والمراد أهلها بالاتفاق كنيت بهذه الكنية لأسباقيلة أهل القرى أى البلاد التى يجتمع فيها الناس كبيرة كانت أو صغيرة أو لأن فيها أول بيت وضع للناس أو لأنها حجهم ومجتمعهم ، أو لأنها أعظم القرى شأنا فى الدين ، أو لأنهم يعظمونها كالأم ، أو لأن الأرض دحيت من تحتها كما روى عن بعض مفسرى السلف . والمراد بالأخير أنها أول ماظهر من الأرض اليابسة فى الماء ، ولا يعرف مثل هذا إلا بوحى صريح . والمراد بقوله تعالى (ومن حولها) أهل الأرض كافة كما روى عن ابن عباس ، ويقويه تسميتها بأم القرى ، ونحن نعلم الآن علم اليقين أن الناس يصلون متوجهين إلى بيت الله فيها ، فى جميع أقطار الأرض القريبة منها والبعيدة عنها فهذا مصداق كونهم حولها ، وزعم بعض اليهود المتقدمين وغيرهم أن المراد بمن حولها بلاد العرب فخصه بمن قرب منها عرفا ، واستدلوا به على أن بعثة النبى (ص) خاصة بقومه العرب والاستدلال باطل وإن سلم التخصيص المذكور ، فإن إرساله (ص) إلى قومه لاينافى إرساله إلى غيرهم ، وقد ثبت عموم بعثته فى آيات أخرى كقوله تعالى فى هذه السورة (وأوحى إلىّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) أى وكل من بلغه ووصلت اليه هدايته وقد تقدم ، وقوله فى أول سورة الفرقان (تبارك الذى أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) وقوله فى سورة سبأ (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً)

﴿ والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به ﴾ أى والذين يؤمنون بالدار الآخرة أو الحياة الآخرة وما فيها من الجزاء على الإيمان والأعمال إيمانا إذعانيا صحيحاً أو استعداد ياقويا سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم يؤمنون بهذا الكتاب المبارك إذا بلغهم أو إذا بلغتهم دعوته لأنهم يجدون فيه أكمل الهداية إلى السعادة العظمى فى تلك الدار ، فمثلهم كمثل قوم سفر ضلوا فى مفازة من مجاهل الأرض حتى إذا كادوا يهلكون جاءهم رجل بكتاب فى علم خرت الأرض وتقويم البلدان فيه بيان مكانهم و بيان أقرب السبل لمنجاتهم ، فإنهم لايتلبثون بقبوله والعمل به ، وأما المنكرون للبعث والجزاء فلا يشعرون بشدة الحاجة إلى هدايته ، وفى هذا تعريض أو تصريح بسبب إعراض جمهور أهل مكة الأعظم عن هذا الكتاب الذى فيه سعادتهم .

وبالغ الرازى فى قوله : يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على إخراج أهل مكة من قبول هذا الدين لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة فى الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا فى البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام اهـ

ويعلم وجه المبالغة مما فسرنا به الجملة الشريفة ﴿ وهم على صلاتهم يحافظون ﴾ يؤدونها فى أوقاتها ، مقيمين لأركانها وآدابها ، فإن الإيمان بالبعث وبالقرآن يقتضى ذلك حتما ، وخصت الصلاة بالذكر لأنه لم يكن فرض عند نزول السورة من أركان العبادات غيرها ، على أنه لما كانت الصلاة عماد الدين ورأس العبادات ومدة الإيمان بالتقوية وكمال الاذعان ، كانت المحافظة عليها داعية إلى القيام بسائر العبادات المفروضة وترك جميع المحرمات المنصوصة ، ومحاسبة النفس على الشبهات والأفعال المكروهة

---

(٩٤) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ ، وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ؟ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ : أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (٩٥) وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ، وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ . لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ .

هاتان الآيتان فى بيان وعيد من كذب على الله وادعى الوحى أو الاتيان بمثله فى بهما على ما تقدم من كون الوحى من شؤنه تعالى ومتعلق صفاته ، ومن الرد على

منكرية و إثبات كون هذا القرآن الذى أنكروا إنزاله على محمد (ص) لأنه بشر كالتوراة التى يعترفون بانزالها على موسى وهو بشر ، على أنه أكمل من التوراة وغيرها من الكتب الالهية ، ولذلك خوطب به جميع الناس ، وجعل مكملا وخاتما للاديان . وهذا الوعيد يتضمن الشهادة بصدق النبى (ص) ذلك أن من كان يؤمن بالله واليوم الآخر إذا لم يكن له مندوحة عن الإيمان بأن القرآن من عند الله تعالى وعن الاهتداء به بالمحافظة على الصلوات وما يتبعها و يستلزمها كما تقدم آنفا فكيف يمكن أن يكون أكمل الناس إيمانا بالله وخشية له ، و إيمانا بالدار الآخرة وما فيها من الجزاء ـ وهو محمد عليه أفضل الصلاة والسلام ـ ممن يعرض نفسه لهذا الجزاء وهو منتهى الظلم الذى يترتب عليه أشد الوعيد ؟ قال تعالى :

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ﴾ افتراء الكذب على الله الاختلاق عليه بالحكاية عنه والعزو إليه أو باتخاذ الشركاء والانداد له كما يؤخذ من مجموع ماورد فى ذلك وهو المتبادر من اللفظ ، وقد سبق مثل هذا الاستفهام الانكارى فى أوائل هذه السورة (الآية ٢١) وسيأتى مثله فى أواخرها (١٤٤ فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم) وهو فيمن يدعى الوحى كذبا ، ومثل ذلك فى الأعراف و يونس وهود والكهف والعنكبوت والصف وأشبه مافى هذه السور بمعنى الآية التى نفسرها آية يونس فإنها فى سياق الكلام على القرآن قال (١٠ : ١٥ و إذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لايرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل مايكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ، إن أتبع إلا مايوحى إلىّ إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم ١٦ قل لو شاء الله ماتلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون؟١٧ فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لايفلح المجرمون) وقد فسر الآلوسى افتراء الكذب هنا بانكار الوحى وهو لايتفق مع مابيناه آنفا والمعنى لاأحد أظلم ممن افترى على الله كذبا.

﴿ أو قال أوحى إلى ولم يوح اليه شىء ﴾ جعل بعضهم «أو» هنا بمعنى الواو كقوله تعالى حكاية عن قوم شعيب (أتنهانا أن نعبد مايعبد آباؤنا أو أن نفعل فى أموالنا مانشاء) وقول الشاعر * عليها تقاها أو عليها فجورها * فيكون العطف فيه

التفسير افتراء الكذب، وتعقب بأن التفسير لا يأتي بأو، والمختار أنه من عطف المقيد على المطلق أو الخاص على العام، فإن افتراء الكذب على الله يشمل كل قول على الله بغير علم سواء كان ذلك في ذاته أو صفاته أو أفعاله فيدخل فيه ادعاء الوحي، ومنه ادعاء التحليل والتحريم وغير ذلك من أحكام الشرع بغير علم، وفي هذا الأخير آية الأنعام (١٤٤) وهي الثالثة في هذا المعنى وستأتي إن شاء الله تعالى. وجعل بعضهم «أو» للتنويع في المعنى الواحد كأن يراد بالافتراء ادعاء النبوة من غير ذكر الوحي، و بالثاني ادعاء الوحي من غير ذكر النبوة والرسالة و إن كانا متلازمين، وما اخترناه أظهر. قالوا: نزل هذا في الذين ادعوا النبوة من العرب وروى عن عكرمة وقتادة تخصيص مسيلمة الكذاب والحق أنه يدخل في عموم حكمه من ذكر والسورة مكية نزلت قبل ادعائهم النبوة بزمن طويل فالمعروف أن مسيلمة ادعى النبوة سنة عشر من الهجرة حتى قيل إن ذلك كان بعد حجة الوداع وفي أثناء مرض النبي (ص) الذي توفي فيه، فلما سمع الناس بمرضه وثب الأسود العنسي باليمن ومسيلمة باليمامة وطليحة في بني أسد فادعوا النبوة. ذكره ابن الأثير في تاريخه ويكفي في صحة الوعيد فرض وقوع الذنب أو توقعه، وناهيك بوعيد عالم الغيب والشهادة جل وعز

﴿ ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ﴾ أي لا أحد أظلم ممن افترى على الله أو ادعى الوحي منه وممن ادعى أنه قادر على إنزال مثل ما أنزل على رسوله، كمن قال من المشركين (لو نشاء لقلنا مثل هذا) وهو النضر بن الحارس فقد كان ممن يقول من كفار مكة إن القرآن أساطير الأولين و إنه شعر لو نشاء لقلنا مثله وروى ابن جرير عن عكرمة والسدي أن هذا نزل في عبدالله بن سعد بن أبي سرح أخي بني عامر ابن لؤي أسلم وكان يكتب للنبي (ص) فكان إذا أتلى عليه «سميعاً عليما» كتب هو «عليما حكيما» والعكس فشك وكفر وقال إن كان محمد يوحى اليه فقد أوحي إليّ وإن كان الله ينزله فقد أنزلت مثل ما أنزل الله هذا تمثيل رواية السدي لما كان يغيره من عبارة الوحي وعبارة عكرمة أنه كان يملي عليه «عزيز حكيم» فيكتب «غفور رحيم» وهاتان الروايتان باطلتان فإنه لبس في شيء من السور المكية «سميعاً عليما

ولا « عليا حكيما » ولا « عزيز حكيم » إلا فى سورة لقمان والمروى عن ابن عباس أنها نزلت بعد سورة الأنعام وأن الآية التى ختمت بقوله تعالى « عزيز حكيم » منها واثنتين بعدها مدنيات (كما فى الاتقان) وذكر بعض المفسرين أن النبى (ص) أملى عليه قوله سبحانه فى سورة المؤمنين (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) ـ فلما انتهى إلى قوله تعالى ـ (ثم أنشأناه خلقاً آخر) عجب عبد الله من تفصيل خلق الإنسان فقال (فتبارك الله أحسن الخالقين) فقال رسول الله (ص) « هكذا أنزلت على » فشك حينئذ وقال : لئن كان محمد صادقاً لقد أوحي إلى ، ولئن كان كاذباً لقد قلت كما قال ، ولم أر هذه الرواية فى كتب التفسير المأثور . ويقال فيها مثل ما قيل فى الروايتين الأوليين من حيث التاريخ فالمروى أن الأنعام نزلت قبل سورة المؤمنين وأن بينهما ١٨ سورة مكية وما قيل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لا حاجة إليه والرواية غير صحيحة ولكن ذكروا فى التفسير المأثور أن عمر بن الخطاب (رض) قال ذلك فكان مما وافق فيه خاطره القرآن ، وهو جائز إن صحت الرواية ، وقد يكون من الكشف الذى يعبر عنه علماء النفس اليوم بقراءة الخواطر . ورووا مثله أيضاً عن معاذ وإنما أسلم معاذ فى المدينة عند نزول السورة . وروي أن عبد الله بن سعد لما ارتد كان يطعن فى القرآن ولعله قال شيئاً مما ذكر فى الروايات عنه كذبا وافتراء فإن السور التى نزلت فى عهد كتابته لم يكن فيها شيء مما روى عنه أنه تصرف فيه كما علمت . وقد رجع إلى الإسلام قبل الفتح ولو تصرف فى القرآن تصرفاً أقره عليه النبى (ص) فشك فى الوحى لأجله لما رجع إلى الإسلام .

ثم ذكر تعالى وعيد الظالمين الذين بعد من وصفوا فى الآية أشدهم ظلماً وأفحشهم جرماً فقال ﴿ ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت ﴾ الخ الخطاب للرسول ثم لكل من سمعه أو قرأه ، وجواب « لو » محذوف للتهويل ، والغمرات جمع غمرة قيل هى فى أصل اللغة المرة من غمره الماء إذا غطاه ثم استعيرت للشدة وعليه الشهاب ، وقال الراغب أصل الغمر إزالة أثر الشيء ومنه قيل للماء الكثير الذى يزيل أثر سيله غمر وغامر ، والغمرة معظم الماء السائرة لمقرها وجعل مثلا للجهالة التى تغمر صاحبها ، وقيل للشدائد غمرات اه ملخصاً والمعنى لو تبصر أو تعلم إذ يكون الظالمون الذين ذكروا فى الآية أو جنس

الظالمين الشامل لهم ولغيرهم في غمرات الموت وهي سكراته وما يتقدمه من شدائد الآلام البدنية أو النفسية أو مجموعها التي تحيط بهم كما تحيط غمرات الماء بالغرقى -

﴿ والملائكة باسطوا أيديهم ﴾ إليهم بالعذاب يوم البعث ، أو باسطوها لقبض أرواحهم الخبيثة بالعنف والضرب ، كما قال (فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم) واختاره ابن جرير . وقد استعمل بسط اليد بمعنى الإيذاء المطلق في قوله تعالى (٥ : ١٢ إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم) فإن أكثر الإيذاء العملي يكون بمد اليد ، فإن أريد إيذاء معين ذكر كقوله تعالى حكاية في قصة ابني آدم (٥ : ١٣ لئن بسطت إلي يدك لتقتلني) الآية ، وقوله ﴿ أخرجوا أنفسكم ﴾ حكاية لقول الملائكة لهم عند بسط أيديهم لتعذيبهم أو لقبض أرواحهم ، ومعناه أخرجوها مما هي فيه أي إن استطعتم - فهو أمر توبيخ وتهكم ، أو أخرجوها من أبدانكم ، قال صاحب الكشاف إن هذا تمثيل لفعل الملائكة في قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم الملح يبسط يده إلى من عليه الحق ليعنفه عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول له : أخرج مالي عليك الساعة ولا أريم (أي لا أبرح) مكاني حتى أنزعه من أحداقك . ووافقه صاحب الكشف في المعنى ولكنه جعل الكلام كناية عن العنف في السياق ، والإلحاح والتشديد في الإرهاق ، من غير تنفيس ولا إمهال و إنه ليس هناك بسط يد ولا قول لسان ، وكل من القولين جائز لغة لا تكلف فيه ، وكان يكون متعيناً لو كان صدور ما ذكر عن الملائكة متعذراً ، ولو كشف لصاحبي الكشاف والكشف الحجاب عن تمثل الملائكة للبشر بمثل صورهم ومخاطبتهم بمثل كلامهم ، لرأيا أنهما في مندوحة عن العدول عن الحقيقة إلى التمثيل أو الكناية . وقد تعقب الأول ابن المنير بأن هذه الأمور ممكنة على الحقيقة فلا معدل عنها .

﴿ اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون ﴾ هذا من قول الملائكة أو تتمته هنا . واليوم في اللغة الزمن المحدود بصفة أو عمل يقع فيه كأيام الأسبوع وأيام العرب المعروفة في تحديد وقائعها وحروبها ، والمراد به يوم القيامة الذي يبعث الناس فيه للحساب والجزاء ، وقيل إن المراد به وقت الموت بناء على القولين السابقين

فى بسط اليد ، والتحقيق أن المراد ببسط اليد مدها لتعذيبهم يوم القيامة وحينئذ يقولون لهم هذا القول، ولا يصح القول الآخر إلا إذا صح جعل وقت الموت مبدأ يوم القيامة وهو خلاف الظاهر والمعنى اليوم تلقون عـذاب الذل والهوان (١) لا ظلماً من الرحمن ، بل جزاء ظلمكم لأنفسكم بسبب ما كنتم تقولون مفترين على الله غير الحق كقول بعضكم : ماأنزل الله على بشر من شيء ، وزعم بعض آخر أنه أوحى إليه ولم يوح إليه شيء ، وجحد طائفة منكم لما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات ، واتخاذ أقوام له البنين والبنات ، واستكبار آخرين عما نصبه وأنزله من الآيات البينات ، احتقاراً من بعضهم لمن كرمه الله بإظهارها على يده ولسانه ، وخشية بعض آخر من تعيير عشرائه وأقرانه ، وحاصل المعنى : ولو ترى أيها المخاطب بهذا مايحل بالظالمين عند الموت ويوم البعث والجزاء ممـا ذكر لرأيت أمراً عظيما وعذاباً أليما .

﴿ ولقد جئتمونا فرادى كما خلقنـاكم أول مرة ﴾ هذه جملة مستأنفة بين الله تعالى فيها ما يقوله لهؤلاء يوم القيامة بعد بيان ماتقوله لهم ملائـكة العذاب كما جزم ابن جرير ، لا معطوفة على ماقبلها من حكاية قول الملائـكة ، كما حكاه الرازى أحد وجهين ، وزعم أنه أقوى غافلا عن قوله تعـالى (خلقناكم) ولا ينافى هذا الخطاب قوله تعالى (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) لأن معنـاه أنه لا يكلمهم كلام تكريم ورضا . أو هو كناية عن الغضب والاعراض ، والمعنى : لقد جئتمونا متفرقين فرداً بعد فرد (٢) أو وحداناً منفردين عن الأنداد والأوثان ، والأهل والإخوان ، والأنصار والأعوان ، مجردين من الخول والخدم والأملاك والأموال ، كما خلقناكم أول مرة من بطون أمهاتـكم حفـاة عراة غلفاً ،

(١) الهون بالضم والهوان بالفتح الذل ومنه « أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب » والهون بالفتح اللين والرفق والدعة ، ومنه « الذين يمشون على الأرض هوناً » فيختلف المعنى باختلاف حركة الهاء

(٢) قيل : إن فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل إنه جمع فريد كأسارى جمع أسير . والصواب أنه لايطلق جمعاً لفرد كأفراد وإنما خص بمجيئه حالا فى مثل جاءوا فرادى فهو يشبه مثنى وثلاث فى الاستعمال

أكد تعالى الخبر بمجيئهم بعد ذكر وقوعه تذكيراً لهم بما كان من جحودهم إياه واستبعادهم لوقوعه ، كما ذكرهم بمشابهة بعثهم وإعادتهم ببدء خلقهم ، وهو المثل الذي جاءهم به الرسول (ص) من ربهم ﴿ وتركتم ماخولناكم وراء ظهوركم ﴾ فلم تقدموا لأنفسكم منه شيئاً بين أيديكم . معنى «خولناكم» أعطيناكم ، وأصل التخويل إعطاء الخول كالعبيد والنعم ، ويعبر بالترك وراء الظهر عما فات الإنسان التصرف فيه والانتفاع به ، لفقده إياه أو بعده عنه ، وبالتقديم بين الأيدي عما ينتفع به في المستقبل ، فالمراد هنا أن ما كان شاغلا لهم من المال والولد والخدم والحشم والأثاث والرياش عن الإيمان بالرسل والاهتداء بما جاءوا به لم ينفعهم ، كما كانوا يتوهمون أن الله فضلهم به على المؤمنين ، وأنهم يمكنهم الافتداء به أو ببعضه من عذاب الآخرة ، إن صح قول الرسل : إن بعد الحياة الدنيا حساباً وجزاء في حياة أخرى ، وإنما كان يمكنهم الانتفاع به لو آمنوا بالرسل وأنفقوا في سبيل الله ولولا أن هذا هو المراد لاستغني عن هذه الجملة بما قبلها . ومثل هذا يقال في قوله ﴿ وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ﴾ فإن الأديان الوثنية قائمة على قاعدتي الفداء والشفاعة ، كما تقدم بيانه مراراً أي وما نبصر معكم شفعاءكم من الملائكة وخيار البشر وغيرهم – أو تماثيلهم وقبورهم الذين زعمتم في الدنيا أنهم فيكم شركاء لله تعالى ، تدعونهم ليشفعوا لكم عند الله ويقربوكم إليه زلفى ، بتأثيرهم في إرادته ، وحملهم إياه على مالم تتعلق في الأزل به ، وقد تقدم شرح هذه العقيدة الوثنية والتفرقة بينها وبين أحاديث الشفاعة في تفسير هذه السورة وغيرها ﴿ لقد تقطع بينكم ﴾ البين الصلة أو المسافة الحسية أو المعنوية الممتدة بين شيئين أو أشياء ، فيضاف دائماً إلى المثنى كقوله تعالى (فأصلحوا بين أخويكم) (فأصلحوا بينهما بالعدل) أو الجمع لفظاً أو معنى كقوله تعالى (أو إصلاح بين الناس) ولا يضاف إلى الاسم المفرد إلا إذا كرر نحو (هذا فراق بيني وبينك) (ومن بيننا وبينك حجاب) ويستعمل في الغالب ظرفا غير متمكن وفي القليل إسما وقد قرأه هنا عاصم وحفص عنه والكسائي بفتح النون ، أي تقطع ما كان بينكم من صلات النسب والملك والولاء والخلة ، وقدر بعضهم تقطع الوصل بينكم ، وقرأه الجمهور بالرفع

على الفاعلية قالوا أى تقطع وصلكم أو تواصلكم ﴿ وضل عنكم ما كنتم تزعمون ﴾ أى وغاب عنكم ما كنتم تزعمون من شفاعة الشفعاء ، وتقريب الأولياء ، وأوهام الفداء ، إذ علمتم بطلان غروركم به واعتمادكم عليه ، أو ضل عنكم الشفعاء الذين كنتم تزعمون أنهم يشفعون لكم ، ففى الكلام نشر على ترتيب اللف ، فإن تقطع البين راجع إلى ترك ما خولوا ، وفقد الشفاعة أو الشفعاء راجع إلى ما بعده . وجملة القول ان آمالهم خابت فى كل ما كانوا يزعمون ويتوهمون. وقد سبق لهذا نظير فى الآيات (٢٠ـ٢٤) من هذه السورة فراجع تفسيرها فى (ص٣٤٢) من هذا الجزء

---

(٩٦) إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَى يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ ، ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ (٩٧) فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱللَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ، ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ (٩٨) وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ، قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٩٩) وَهُوَ ٱلَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ، قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (١٠٠) وَهُوَ ٱلَّذِي أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا — وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ — وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ، ٱنظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ . إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ .

هذه طائفة من آيات التنزيل ، مبينة ومفصلة لطائفة من آيات التكوين، تدل أوضح الدلالة على وحدانية الله تعالى وقدرته ، وعلمه وحكمته ، ولطفه ورحمته، جاءت

تالية لطائفة من الآيات فى أصول الايمان الثلاثة ، التوحيد والبعث والرسالة ، فهى مزيد تأكيد فى إثباتها ، وكمال بيان فى معرفة الله تعالى ، بما فيها من بيان سننه وحكمه فى الاحياء والإماتة والأحياء والأموات ، وتقديره وتدبيره لأمر النيرات فى السموات ، وأنواع حججه ودلائله فى أنواع النبات ، قال عز وجل :

﴿ إن الله فالق الحب والنوى ﴾ الفلق والفرق والفتق جنس واحد للشق ـ ونحوه الفأو والفأى والفأس والفت والفتح والفجر والفرج والفرز والفرس والفرص والفرض والفرى والفصل وأشباهها ـ ومنه قوله تعالى (وإذ فرقنا بكم البحر) مع قوله فيه (فانفرق فكان كل فرق كالطود) ومن أسماء الصبح الفلق ـ بالتحريك ـ والفتق ـ بالفتح ـ والفتيق ، وقول الراغب : الفلق شق الشيء وإبانة بعضه من بعض والفتق الفصل بين المتصلين . غير ظاهر ، بل التنزيل يدل على عكس قوله إن الفتق يعتبر فيه الانشقاق والفلق يعتبر فيه الانفصال . وفيه أن مواد الفلق والفتق والشق والفطر ومطاوعاتها قد استعملت فى الأشياء المادية فى باب الخلق والتكوين وما يقابله من خراب العالم بقيام القيامة ، وان الفرق استعمل فى الأمور المادية والمعنوية جميعا ، ومن الثانى تسمية القرآن فرقانا وتلقيب عمر بالفاروق ، فإن المراد بهما الفرق بين الحق والباطل . والحب بالفتح اسم جنس للحنطة وغيرها مما يكون فى السنبل والأكمام والجمع حبوب مثل فلس وفلوس والواحدة حبة . والحب بالكسر بزر ما لا يقتات مثل بزور الرياحين الواحدة حبة بالكسر . قاله فى المصباح ونحوه فى مفردات الراغب . والنوى جمع نواة وهى عجمة التمر والزبيب وغيرهما كما فى اللسان والعجمة بالتحريك ما يكون فى داخل التمرة والزبيبة ونحوها ، وجمعها عجم وقيل إن النوى إذا أطلق ينصرف إلى عجم التمر فان أريد غيره قيد فقيل نوى الخوخ ونوى المشمش ، ولعل هذا تابع للقرينة ولم أر من قال إنه كذلك فى أصل اللغة

والمعنى أن الله هو فالق ما تزرعون من حب الحصيد ونوى الثمرات وشاقه بقدرته وتقديره الذى ربط به أسباب الانبات بمسبباتها . ومنها جعل الحب والنوى فى التراب وارواء التراب بالماء ، وعن ابن عباس أن المراد بالفلق هنا الخلق والايجاد والأول أظهر فى بيان المراد ، وقد بين ذلك بقوله : ﴿ يخرج الحى من الميت ﴾

أى يخرج الزرع من نجم وشجر وهو حى ـ أى متغذنام ـ من الميت وهو ما لا يتغذى ولا ينمى من التراب ـ وكذا الحب والنوى وغيرهما من البزور كما يخرج الحيوان من البيضة والنطفة. فان قيل إن علماء المواليد يزعمون أن فى كل أصول الأحياء حياة فكل ما ينبت من ذلك ذو حياة كامنة إذا عقم بالصناعة لا ينبت. قلنا إن هذا اصطلاح لهم يسمون القوة أو الخاصية التى يكون بها الحب قابلا للانبات حياة ولكن هذا لا يصح فى اللغة إلا بضرب من التجوز و إنما حقيقة الحياة فى اللغة ما يكون به الجسم متغذيا ناميا بالفعل وهذا أدنى مراتب الحياة عند العرب ولها مراتب أخرى كالاحساس والقدرة والإرادة والعلم والعقل والحكمة والنظام ، وهذه أعلى مراتب الحياة فى المخلوق ، وفوق ذلك حياة الخالق التى هى مصدر كل حياة وحكمة ونظام فى الكون . وما قلنا إنه الحقيقة أظهر من مقابله وهو جعل إطلاق الميت على الحب والنوى من مجاز التشبيه كأنه لما لم تظهر فيه آيات حياته الكامنة من النماء وغيره سمى ميتا ، فإن واضعى اللغة فى طور البداوة لم يكونوا يعلمون أن فى الحب والنوى صفة هى مصدر النماء قد تزول فلا يبقى قابلا للانبات . وجعل بعضهم كلا من الحى والميت هنا مجازاً و يرده مثل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شىء حى) ﴿ ومخرج الميت من الحى ﴾ كالحب والنوى من النبات والبيضة والنطفة من الحيوان . وهذا قيل إنه عطف على «فالق الحب» لأن الأصل فى الكلام الفصيح أن يعطف الاسم على الاسم ، ولأن إخراج الميت من الحى لا يدخل فى بيان فلق الحب والنوى ، وقيل أنه عطف على «يخرج الحى من الميت» سواء كان بيانا لما قبله أو خبراً بعد خبر ، لأن التناسب بين هذين الأمرين المتقابلين أقوى من التناسب بين الثانى و بين فلق الحب والنوى ولذلك وردا بصيغة الفعل فى سورتى يونس والروم (يخرج الحى من الميت و يخرج الميت من الحى) وقد حسن عطف اسم الفاعل (مخرج) على الفعل (يخرج) النكتة بيان التفاوت بين الأمرين مع كون اسم الفاعل بمعنى فعل المضارع فان مخرج الشىء هو الذى يخرجه فى الحال أو الاستقبال ، ولكن هذا الفعل يدل أيضا على التجدد والاستمرار . وقد يراد بوضعه موضع اسم الفاعل أو موضع الفعل الماضى إفادة تجدده واستمراره ، أو تصور حدوث متعلقه واستحضار صورته . مثال الأول : المقابلة التى

أوردها الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز بين قوله تعالى (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) وقوله (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) فصيغة الفعل فى يرزقكم تدل على أنه يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة ، وصيغة الاسم فى باسط ذراعيه تفيد البقاء على تلك الحالة ، ومثال الثانى قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) جعل فتصبح موضع فأصبحت لافادة استحضار تلك الهيئة الجميلة وتمثلها كأنها حاضرة مشاهدة ، وكل من هذين المعنيين المضارع قيل بأنه مراد بقوله تعالى (يخرج الحى من الميت) القائل بالأول هو فخر الدين الرازى والقائل بالآخر هو ابن المنير فى الانتصاف على الكشاف . وقال الرازى فى تعليل اختلاف التعبير فى المعنى : أن العناية بايجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من العناية باخراج الميت من الحى . وقال ابن المنير : أن الأول أظهر فى القدرة من الثانى وانه أول الحالين والنظر أول مايبدأ به ـ فلهذا كان جديراً بالتصوير والتأكيد فى النفس وبالتقديم اه وذهب الخطيب الاسكافى فى «درة التنزيل» إلى جعل اختلاف التعبير لفظيا محضا . وملخص كلامه أن مقتضى السياق أن يقال «ومخرج الحى من الميت مخرج الميت من الحى » لمناسبة «فالق الحب» قبله و «فالق الاصباح» بعده ، ولكن لما كان ذلك مستثقلا فى النطق بعد كلمة « والنوى » الذى اجتمع فيها ثلاثة من حروف العلة عدل عن « ومخرج » المبدأ بحرف العلة إلى « يخرج » التى بمعناها ثم عطف عليها «ومخرج» لمناسبة اسم الفاعل قبله و بعده اه . والمراد أن « والنوى » بدئت بالواو المفتوحة وختمت بها فاذا عطف عليها « ومخرج » تتكرر الواو المفتوحة تكراراً مستثقلا كما هو ظاهر

ونقل بعض المفسرين عن ابن عباس (رض) أن معنى الجملتين يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن . ومثله إخراج البار من الفاجر والصالح من الطالح والعالم من الجاهل وعكسه بحمل الحياة والموت على المعنوى منهما على حد قوله تعالى « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس » ولكن هذا التفسير لايناسب هذا السياق و إنما يناسب سياق آيتى آل عمران « ٤ : ٢٧ » و يونس « ١٠ : ٣١ » فراجع تفسير الأولى فى ص ٢٧٥ ج ٣ من التفسير

﴿ ذلكم الله فأنى تؤفكون ﴾ أى ذلكم المتصف بما ذكر من مقتضى القدرة الكاملة والحكمة البالغة هو الله خالق كل شيء فكيف تصرفون عن عبادته وحده، وتشركون به من لا يقدر على فلق نواة ولا حبة ، ولا إحداث سنبلة ولا نخلة ؟

﴿ فالق الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسبانا ﴾ جمع تعالى فى هذه الآية المنزلة بين ثلاث آيات سماوية، بعد الجمع فيما قبلها بين ثلاث آيات أرضية (فالآية الأولى) فالق الإصباح ، والمراد به الصبح وأصله مصدر « أصبح الرجل» إذا دخل فى وقت الصباح ومن الشواهد عليه قول امرىء القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى   بصبح وما الإصباح منك بأمثل

وقرأ الحسن بفتح الهمزة وأنشد قول الشاعر :

أفنى رياحا وبنى رياح   تناسخ الامساء والإصباح

بالكسر والفتح - مصدرين،وجمع مساء وصبح، وفالق الاصباح عبارة عن فالق ظلمة الليل وشقها بعمود الصبح الذى يبدو فى جهة مطلع الشمس من الأفق مستطيلا، فلا يعتد به حتى يصير مستطيراً ، تتفرى الظلمة عنه من أمامه وعن جانبيه إلى أن تنقشع وتزول ، ولذلك سمى فجراً فإن الفجر بمعنى الفلق كما تقدم آنفا . والله تعالى هو فالق الاصباح بنور الشمس الذى يتقدمها ، إذهو خالقها ومقدر مواقع الأرض منها فى سيرها، كما نبينه فى الآية الثالثة من آيات هذه الآية فإنها معللة للآيتين قبلها ، والمراد من التذكير بالآية الأولى التأمل فى صنع الله بتفرى الليل إذا عسعس ، عن صبحه إذا تنفس ، وإفاضة النور الذى هو مظهر جمال الوجود، ومبدأ زمن تقلب الأحياء فى القيام والقعود ، والركوع والسجود، ومضيهم فى تجلى النهار، إلى ما يسروا له من الأعمال وما لله فى ذلك من نعم وحكم وأسرار ويدل على ذلك ذكر الآية الثانية بفائدتها، وهى آية الليل بجعله الله سكناً، فهذا المذكور يدل على مقابلة المحذوف، وهو جعل النهار وقتا للحركة بالسعى للمعاش ،والعمل الصالح للمعاد ، وقد صرح بنوعى الفائدتين فى آيات كقوله تعالى (٢٨ : ٧٣ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون) فهذه الآية على إيجازها جامعة للفوائد الدنيوية والدينية، وفيها

اللف والنشر ، أى لتسكنوا فى الليل وتطلبوا الرزق من فضل الله فى النهار، وليعدكم لشكر نعمه عليكم بهما، وبمنافعكم فى كل منهما. ومن الآيات المصرحة بذكرهما ماقرن بالتذكير بفائدتهما الدنيويه فقط كقوله تعالى (٧٨ : ١٠) وجعلنا الليل لباساً، وجعلنا النهار معاشاً) ومنها ماقرن بالتذكير بفائدتهما الدينية فقط كقوله تعالى (٢٥ : ٦٢ وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا) فيالله من إعجاز القرآن وبلاغته ، فى اختلاف عبارته ! !

قرأ عاصم والكسائى « وجعل الليل » بالفعل الماضى، وقرأه الجمهور بصيغة اسم الفاعل « وجاعل » ورسمهما فى المصحف الإمام واحد، والأولى تقوى جانب الاعراب فإن الشمس والقمر المعطوفين على الليل منصوبان بإجماع القراء، ولا يظهر نصبهما على القراءة الثانية إلا بتقدير جعل، أو جعل «جاعل» بمعناه، وهو تكلف يجتنب فى الفصيح والثانية تناسب السياق والنسق بعطف الاسم على الاسم وهو الأصل الذى يخرج عنه فى الفصيح إلا لنكتة . فبالجمع بين القراءتين زال التكلف وتم التناسب ، فيالله من فصاحة القرآن فى عبارته ، واختلاف قراءته ! !

والسكن بالتحريك السكون وما يسكن فيه من مكان كالبيت وزمان كالليل، وكذا مايسكن إليه، وهو ما اختاره الكشاف هنا قال : السكن مايسكن إليه الرجل (أى وغيره) ويطمئن استئناساً به واسترواحا إليه من زوج أو حبيب، ومنه قيل للنار سكن لأنه يستأنس بها ،ألا تراهم سموها المؤنسة، والليل يطمئن إليه التعب بالنهار لاستراحته فيه وجمامه . ويجوز أن يراد وجعل الليل مسكونا فيه من قوله (لتسكنوا فيه) اه وهذا الأخير المرجوح عنده هو الراجح المختار عندنا إلا أنه يجوز الجمع بينهما، ودليل الترجيح نص (لتسكنوا فيه) وكون السكون فيه ، أعم وأظهر من السكون إليه فإن كثيراً من الناس يستوحشون من الليل ولا يأنسون به، وإن كان له على آخرين أياد جلية أو خفية ، تنقض مذهب المانوية ، فيستطيله المرضى والمهمومون والمهجورون، ويستقصره العابدون الواصلون ، والعاشقون الموصولون ، فذاك يقول ما أطوله ويطلب انجلاءه ، وهذا يقول ما أقصره ويتمنى بقاءه :

يود أن سواد الليل دام له   وزيد فيه سواد القلب والبصر

والمراد بالسكون فيه مايعم سكون الجسم وسكون النفس. أما سكون الجسم فبراحته من تعب العمل بالنهار، وأما سكون النفس فبهدوء الخواطر والأفكار، والليل زمن السكون لأنه لا يتيسر فيه من الحركة وأنواع الأعمال مايتيسر فى النهار، لما خص به الأول من الاظلام والثانى من الابصار (١٧ : ١٢ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب) فأكثر الأحياء من إنسان وحيوان تترك العمل والسعى فى الليل، وتأوى إلى مساكنها للراحة التى لا تتم وتكمل إلا بالنوم، الذى تسكن به الجوارح والخواطر ببطلان حركتها الادارية، كما تسكن به الأعضاء الرئيسية سكونا نسبيا بقلة حركتها الطبيعية، فتقل نبضات القلب بوقوفها بين كل نبضتين، ويقل إفراز خلايا الجسم للسوائل والعصارات التى تفرزها، ويبطىء التنفس ويقل ضغط الدم فى الشرايين ولا سيا فى أول النوم إذ تكون الحاجة إلى الراحة به على أشدها، ويضعف الشعور حتى يكاد يكون مفقوداً، فيستريح الجهاز العصبى، ولا سيا الدماغ والحبل الشوكى وتستريح جميع الأعضاء باستراحته، وتقل الفضلات التى تنحل من البدن وتكثر الدقائق التى تتكون من الدم ليحل محلها . وإنما تكثر الفضلات وانحلال الذرات بكثرة العمل، فالعمل العقلى يجهد الدماغ والعضلى يجهد الأعضاء العاملة فتزداد الحرارة ويكثر الاحتراق بحسب كثرة العمل وتكون الحاجة إلى الراحة بالنوم بقدر ذلك، وقد علل النوم تعليلات كثيرة ولما يصل العلماء إلى كشف سره، واستجلاء كنه سببه

وأما الآية الثالثة الكونية فى الآية فهى جعل الشمس والقمر حسبانا أى على حساب لأن طلوعهما وغروبهما وما يظهر من تحولاتهما واختلاف مظاهرهما كل ذلك بحساب كما قال تعالى (٥٥ : ٣ الشمس والقمر بحسبان) فهاهنا معنى آية الاسراء (١٧:١٢) التى ذكرت آنفا وآية يونس (١٠ : ٥ هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) فالحساب بالكسر والحسبان بالضم مصدران لحسب يحسب (من باب نصر) وهو استعمال العدد فى الأشياء والأوقات وأما الحسبان بالكسر فهو مصدر حسب (بوزن علم) وفضل الله تعالى فى ذلك عظيم فإن حاجة الناس إلى معرفة حساب الأوقات لعباداتهم ومعاملاتهم وتواريخهم لا تخفى على أحد

منهم فى جملتها ، وعند خواص العلماء من ذلك مالبس عند غيرهم ، وعلماء الفلك والتقاويم متفقون فى هذا العصر على أن للارض حركتين حركة تتم فى ٢٤ ساعة وهي مدار حساب الأيام ، وحركة تتم فى سنة و بها يكون اختلاف الفصول وعليها مدار حساب السنين الشمسية ، ولعلنا نشرح هذا فى تفسير سورة يونس وغيرها .

﴿ ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ أى ذلك الجعل العالى الشأن، البعيد المدى فى الابداع والاتقان ، فوق بعد النيرات عن الانسان، المترتب على ماذكر من سبب اختلاف الأيام والفصول وتقدير السنين الشمسية ، ومن تشكلات القمر التى تعرف بها الشهور القمرية ؛ هو تقدير الخالق الغالب على أمره فى تنظيم ملكه ، الذى وضع المقادير والأنظمة الفلكية وغيرهما بما اقتضاه واسع علمه فهذا النظام والابداع من آثار عزته وعلمه عز وجل ، فليس فى ملكه جزاف ولا خلل (إنا كل شىء خلقناه بقدر)

﴿ وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر ﴾ هذا نوع آخر من آيات التكوين العلوية مقرون بفائدته فى تعليل جعله ، والمراد بالنجوم ماعدا الشمس والقمر من نيرات السماء لأن ذلك هو المتبادر من السياق والمعهود فى الاهتداء ، ذكرنا تعالى ببعض فضله فى تسخير هذه النيرات التى ترى صغيرة بعد التذكير ببعض فضله فى النيرين الأكبرين فى أعين الناس ، وقيل إنهما يدخلان فى عموم النجوم لأن القمر مما يهتدى به فى الظلمات ، فإذا استثنيت بعض ليالى الشهر قلنا وأى نجم يهتدى به فى جميع الأوقات ؟ وكانت العرب فى بداوتها توقت بطلوع النجم لأنهم ما كانوا يعرفون الحساب، و إنما يحفظون أوقات السنة بالأنواء ، وهى نجوم منازل القمر فى مطالعها ومغاربها — وسيأتى بيان ذلك فى موضع آخر — وقد سموا الوقت الذى يجب الأداء فيه «نجما» تجوزاً لأن الاستحقاق لا يعرف إلا به ، ثم سموا المال الذى يؤدى نجما وقالوا نجمه إذا جعله أقساطا . وفى الظلمات هنا وجهان ظلمات الليل بالبر والبحر وأضافهما إليهما للابستها لهما ، أو مشتبهات الطرق شبهها بالظلمات قاله فى الكشاف وكان اهتداؤهم بالنجوم قسمان أحدهما معرفة الوقت من الليل أو من السنة والثاني معرفة المسالك والطرق والجهات وقد سبق ذكر الظلمات و بيان أنواعها فى البر والبحر فى تفسير الآية ٦٣ من هذه السورة

وههنا يذكر المفسرون النهى عن علم النجوم الذى يزعم أهله أنهم يعرفون به

ما سيكون فى المستقبل من الاحداث قبل حدوثها . ومنهم من بالغ فأطاق النهى عن علم النجوم إلا القدر الذى يهتدى به فى الظلمات و يعرف به الحساب، و يحصل به الاعتبار بزينة السماء ، لأن هذه الأشياء هى التى هدى إليها الكتاب . والصواب أن المذموم هو تلك الأوهام التى يزعمون معرفة الغيب بها دون علم الهيئة الفلكية الذى يعرف به من آيات قدرة الله وعلمه وحكمته ما لا يعرف من علم آخر ، وقد اتسع هذا العلم فى عصرنا هذا بما استحدث أهله من المراصد المقربة للابعاد والآلات المحللة للنور التى يعرف بها سرعة سيره وأبعاد الاجرام السماوية بعضها من بعض ومساحة الكواكب وكثافتها والمواد المؤلفة منها . و إننا نقتبس مما نقل عن علماء الهيئة كلمة فى أبعاد بعض النجوم الثوابت التى هى شموس من جنس شمسنا ليعلم بها قدر علم ربنا وسعة ماسكه

« النجوم تعد بالملايين لكن علماء الفلك لم يتمكنوا حتى الآن إلا من معرفة إبعاد بعض المئات منهـا لأن سائرها أبعد من أن يرى اختلاف فى مواقعه والذى عرف بعده منها جرت العادة أن لا يحسب بعده بالأميال بل بالمسافة التى يقطعها النور فى سنة من الزمان ، فإن النور يسير ١٨٦٠٠٠ ميل فى الثانية فيقطع فى الدقيقة ٥١٦٠٠٠٠ ميل وفى السنة نحو ٦٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ ميل وقد وجد بالرصد ان أقرب النجوم منا لا يصل نوره إلينا إلا فى أربع سنوات ونحو نصف سنة، فيقال ان بعده عنا أربع سنوات ونصف سنة نورية . ومن النجوم ما لا يصل النور منه إلينا إلا فى ألف سنة أو أكثر ، فالنجم المسمى بالنسر الطائر يصل النور منه إلينا فى أربع عشرة سنة ونصف سنة لأن بعده ٨٧٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ ميل . والنجم المسمى بالنسر الواقع يصل النور منه إلينا فى نحو ثلاثين سنة لأن بعده عنا نحو ١٨٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ والنجم المسمى بالسماك الرامح يصل النور منه إلينا فى نحو خمسين سنة لأن بعده عنا ٣٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ وأما الشعرى العبور وهو أسطع النجوم نوراً فبعدها عنا نحو تسع سنوات نورية ، والعيوق بعده عنا نحو ٣٢ سنة نورية

وأول من قاس إبعاد النجوم بالضبط الفلكى (ستروف) فإنه قاس بعد النسر الواقع سنة ١٨٣٥ الى سنة ١٨٣٨ (ميلادية) فجاءت نتيجة قياسه مطابقة لنتيجة القياسات الحديثه مع أن الفلكيين يستخدمون الآن من الوسائل مالم يكن معروفا فى عصره » اه

ولعل كثرة الآيات فى عالم السماء هى نكتة تذييل الآية بقوله تعالى : ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ سواء أريد بها آيات التنزيل أو آيات التكوين . فان أريد بها المعنى الأول فوجهه أن هذه الآية وما قبلها وما فى معناها من الآيات المنزلة فى الحث على النظر فى ملكوت السماء كله تفصيل مبين لطرق النظر والبحث فى العالم السماوى للذين يعلمون بالفعل أو بالقوة والاستعداد شيئاً من حكم الله تعالى وعجائب صنعه فيه فيزدادون بهذا التفصيل بحثاً وعلماً ، فيكون علمهم نامياً مستمراً . وإن أريد الثانى فوجهه أظهر ، وهو أن الآيات الدالة على علم الله تعالى وحكمته وفضله على خلقه لايستخرجها من النظر فى النجوم إلا الذين يعلمون أى أهل العلم بهذا الشأن ، الذين يقرنون العلم بالاعتبار ، ولا يرضون بأن يكون منتهى الحظ ، ماتمتع به اللحظ ، ولاغاية النظر والحساب ، أن يقال إن هذا لشىء عجاب .

ومن الاعتبار قول صاحب المقتطف بعد مقالات لخص فيها بعض « بسائط علم الفلك » — ومنها الكلمة المذكورة آنفاً — فإنه قال لما انتهى من الكلام على النظام الشمسى ورجح أنه لايصلح شىء من سياراته لحياة البشر غير الأرض ، وأنه يحتمل أن تكون سيارات سائر الشموس كذلك وكلها أكبر من هذه الشمس قال : « والإنسان أوسع هذه المخلوقات إدراكا وهو على سعة إدراكه لايعلم تركيب جسم النملة ولا كيفية تجمع الدقائق فى حبة الرمل ، علم واسع وجهل مطبق . وكلاهما ناطق بأن مبدع هذا الكون أعظم وأعلم وأحكم من كل ما يتصور عقل الإنسان » .

﴿وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع﴾ بعد أن ذكرنا الله تعالى ببعض آياته الكونية فى الأرض وفى السماء ذكرنا فى هذه الآية ببعض آياته فى أنفسنا . الإنشاء إيجاد الشىء وتربيته أو إحداثه بالتدريج . وقد استعمل فى التنزيل فى خلق الإنسان بجملته وخلق أعضائه ومشاعره ، وإيجاد الأقوام والقرون من أممه بعضها فى أثر بعض ، وفى البعث ، وفى خلق الشجر والجنات ، وفى إحداث السحاب . قال فى حقيقة الأساس : وأنشأ حديثاً وشعراً وعمارة . اهـ . والنفس ما يحيا به الإنسان وذاته فيطلق على الروح وعلى المرء المركب من روح وبدن . والمستقر

(بفتح القاف)حيث يكون القرار والإقامة قال تعالى (ولكم فى الأرض مستقر) كما قال (جعل الأرض قراراً) قال الراغب : قر فى مكانه يقر قراراً إذا ثبت ثبوتاً جامداً وأصله من القُر وهو البرد وهو يقتضى السكون ، والحر يقتضى الحركة اهـ والمستودع موضع الوديعة وهو مايتركه المرء عند غيره مؤقتاً ليأخذه بعد فهى فعيلة من ودع الشيء إذا تركه بمعنى مفعولة ويكون كل من المستقر والمستودع مصدراً ميميا بمعنى الاستقرار والاستيداع ، ويكون الثانى اسم مفعول بمعنى الوديعة ولا يكون الأول كذلك لأن فعله لازم إلا ماجاء على طريقة الحذف كقول النحاة ظرف مستقر ، أى مستقر فيه

والمعنى أنه تعالى هو الذى أنشأكم من نفس واحدة وهى إما الروح التى هى الخلق الآخر فيقوله تعالى بعد ذكر أطوار خلق الجسد (ثم أنشأناه خلقا آخر)و إما الذات المركبة من الروح والجسد والمراد بها الإنسان الأول الذى تسلسل منه سائر الناس بالتوالد بين الأزواج وهو عندنا وعند أهل الكتاب آدم عليه السلام وتقدم مثل هذا فى أول سورة النساء مع بحث طويل فى تفسيره وسيجىء شبهة فى سورة الأعراف وفى إنشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ووحدانيته ،وفى التذكير به إرشاد إلى مايجب من شكر نعمته ومن وجوب التعارف والتآلف والتعاون بين البشر وعدم جعل تفرقهم إلى شعوب وقبائل مدعاة للتعادى والتقاتل ، وقد فصلنا القول فى هذا المعنى فى أول تفسير آية سورة النساء

قرأ ابن كثير وأبو عمرو المستقر بكسر القاف والباقون بفتحها واختلف فى المراد بالمستقر والمستودع فروى جمهور رواة التفسير وأبو الشيخ والحاكم وصححه عن ابن عباس قال : المستقر (بالفتح) ما كان فى الرحم والمستودع ما استودع فى أصلاب الرجال والدواب ــ وفى لفظ المستقر ما فى الرحم وعلى ظهر الأرض و بطنها مما هو حى ومما هو قد مات ــ وفى لفظ المستقر ما كان فى الأرض والمستودع ما كان فى الصلب وروى عن ابن مسعود أنه قال فى تفسير العبارة مستقرها فى الدنيا ومستودعها فى الآخرة ، أى النفس ، وفى رواية عنه المستقر الرحم والمستودع المكان الذى يموت فيه وروى مثله عن الحسن وقتادة ، وأورد الرازى قول الحسن مفسراً

له فقال المستقر حاله بعد الموت لأنه إن كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة و إن كان شقياً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل فى أحوال الانسان بعد الموت ، وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مؤمنا والزنديق قد ينقلب صديقا فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة وذكر للأصم قولين أحدهما أن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذى لما يخلق بعد وثانيهما المستقر من استقر فى قرار الدنيا والمستودع من فى القبور حتى يبعث (وإنما يظهر وجه هذين القولين على قراءة كسر القاف أو المستقر بفتح القاف مصدراً) وحكى عن أبى مسلم الأصفهانى أن التقدير فمنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أنثى ، فعبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة تتولد فى صلبه وعبر عن الأنثى بالمستودع لأن الرحم شبيهة بالمستودع ولعله أخذه الشاعر

و إنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللآباء أبناء

وأقول ليس فى الكتاب العزيز ما نستعين به على تفسير هذه العبارة كدأبنا فى تفسير القرآن بالقرآن إلا قوله تعالى فى سورة الحج (٢٢ : ٥ يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم) الآية وقوله تعالى فى سورة هود (١١ : ٦ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها و يعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين) قال ابن عباس مستقرها حيث تأوى ومستودعها حيث تموت وقال مستقرها فى الأرحام ومستودعها حيث تموت فهذا يرجح أن المراد بالمستقر (بفتح القاف) الرحم والمستودع القبر وأما المستقر (بكسر القاف) فالظاهر أنه من يطول عمره فى الدنيا كأنه قال . فمنكم مستقر فى الدنيا يعمر عمراً طويلا ومنكم مستودع لا استقرار له فيها بل تخترمه المنية طفلا أو يافعا و يمكن تفسير قراءة الفتح بهذا أى فمنها ذو استقرار وذو استيداع . وآخر ما خطر لى بعد تلخيص أقوال المفسرين أن المستقر الروح — وهو يذكر و يؤنث — والمستودع البدن والجملة مما يتسع المجال فيه للتفسير والتقدير والإيجاز مقصود به

﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون ﴾ أي قد جعلنا الآيات المبينة لسنتنا فى خلق البشر مفصلة كل فصل ونوع منها يدل على قدرة الخالق وإرادته ، وعلمه وحكمته ، وفضله ورحمته فصلناها كذلك لقوم يفقهون ما يتلى عليهم أى يفهمون المراد منه ومرماه ويفطنون لدقائقه وخفاياه فالفقه — وإن فسر بالعلم وبالفهم — أخص منهما . قال الراغب : الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم وقال ابن الأثير فى النهاية أن اشتقاقه من الفتح والشق ، وأحسن منه قول الحكيم الترمذى إن فقه وفقأ واحد فإن الإبدال بين الهمزة والهاء كثير وفقأ البثرة شقها وسبر غورها ، فالفقء مستعمل فى الحسيات والفقه فى المعنويات ، والجامع بينهما النظر فى أعماق الشيء وباطنه . فمن لا يفهم إلا ظواهر الكلام ولا يفطر إلا لمظاهر الأشياء لا يقال إنه فقه ذلك ، وإنما سمى علم الشرع فقها لما فيه من الاستنباط ولما كان استخراج الحكم والعبر من خلق البشر يتوقف على غوص فى أعماق الآيات ، وفطنة فى استخراج دقائق الحكم والبينات ، عبر عنها بالفقه ، وأما العلم بمواقع النجوم والاهتداء بها فى ظلمات البر والبحر فهو من الأمور الظاهرة التى لا تتوقف على دقة النظر . ولا غوص الفكر ، وكذلك أكثر مظاهر علم الفلك ، فلذلك اكتفى فى الآية السابقة لهذه بالتعبير بالعلم الشامل لما لا يشترط فيه دقة الاستنباط كظواهره وعبره كدقائقه . وقد فطن لذلك الزمخشرى — وما أجدره به — فقال (فإن قلت) لم قيل «يعلمون» مع ذكر النجوم ، و (يفقهون) مع ذكر إنشاء بنى آدم؟ (قلت) لأن إنشاء الانس من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعة وتدبيراً فكان ذكر الفقه الذى هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقا له اهـ وتعقبه ابن المنير فزعم أن هذا كلام صناعى وأن التحقيق ان اختلاف التعبير للتفنن وذكر وجهاً آخر بناء على زعمه أن الفقه أدنى درجات العلم ، لأنه عبارة عن مجرد الفهم وما بنى على الفاسد فاسد ، وأين هو فى فهم أسرار اللغة من الزمخشرى ؟ وأين المقلد لظواهر بعض النقول من الإمام اللوذعي ؟ وأيهما السليقى والصناعى ؟

﴿ وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ﴾ هذه الآية المنزلة مرشدة إلى نوع آخر من آيات التكوين وهو إيجاد الماء ، وإنزاله

من السماء، وجعله سبباً للنبات ، وجعل النبات المسبب عنه أنواعاً كثيرة ، مشتبهة وغير متشابهة ، و بذلك يلتقى آخر هـذا السياق بأوله . أى وهو الذى أنزل من السحـاب ماء فأخرجنا بسبب هـذا الماء الواحد نبات كل شئ من أصناف هـذا النامى الذى يخرج من الأرض فأخرجنا منه أى من النبات خضراً أى شيئا غضاً أخضر بالخلقة لا بالصناعة وهو ماتشعب من أصل النبات الخارج من الحب كساق النجم وأغصان الشجر ، نخرج منه أى من هذا الأخضر المتشعب من النبات آنا بعد آن حبا متراكبا بعضه فوق بعض وهو السنبل ـ فهذا تفصيل لنماء النجم الذى لا ساق له من النبات

ونتاجه ، وعطف عليه حال نظيره من الشجر فقال ﴿ومن النخل من طلعها قنوان دانية﴾ النخل الشجر الذى ينتج التمر يستعمل لفظه فى المفرد والجمع وجمعه نخيل . و « من طلعها » بدل مما قبله، وطلعها أول مايطلع أى يظهر من زهرها الذى يكون منه ثمرها وقبل أن ينشق عنه كافوره أى وعاؤه ، وما ينشق عنـه الكافور من الطلع يسمى الغريض والاغريض ، والقنوان جمع قنو (بالـكسر) وهو العذق الذى يكون فيه التمر، ومثله فى وزنه واستواء مثناه وجمعه الصنو والصنوان وهو مايخرج من أصل الشجرة من الفروع . والقنوان من النخل كالعناقيد من العنب والسنابل من القمح والمعنى أنه يخرج من طلع النخل قنوان دانية القطوف سهلة التناول أو بعضها دان قريب من بعض لكثرة حملها

﴿ وجنات من أعناب ﴾ قرأ الجمهور « جنات » بالنصب وتقدير الـكلام : ونخرج منه — أى من ذلك الخضر — جنات من أعناب . وقرأها أبو بـكر عن عاصم بالرفع وهو المروى عن على المرتضى وابن مسعود والأعمش وغـيرهم وتقدير الـكلام . ولـكم جنات من أعناب ـ أو ـ وهنك جنات ـ أو ـ ومن الـكرم جنات

الخ وسنبين حكمة اختلاف الأعراب بعد ﴿والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه﴾ أى وأخص من نبات كل شىء الزيتون والرمان حال كونه مشتبها فى بعض الصفات غير متشابه فى بعض آخر ، قيل إن هذه الحال من الرمان وحده فإنه أنواع تشتبه فى شـكل الورق والثمر وتختلف فى لون الثمر وطعمه ، فمنـه الحلو والحـامض والمر وقيل إن الحال من مجموع الزيتون والرمان أى مشتبها ماذكر منهما فى شكل ورق

الشجر ، وغير متشابه فى الثمر — أو المعنى كل منهما مشتبه وغير متشابه وذلك ظاهر مما قبله . وصرحوا بأن المشتبه والمتشابه هنا بمعنى ، إذ يقال اشتبه الأمران وتشابها كما يقال استويا وتساويا . وقد قرىء فى الشواذ متشابها وغير متشابه وهو ما أجمعوا عليه فى آية (وهو الذى أنشأ جنات معروشات) الخ وستأتى ، والحق أن بين الصيغتين فرقا فمعنى اشتبها التبس أحدهما بالآخر من شدة الشبه بينهما ، ومعنى تشابها أشبه أحدهما الآخر ولو فى بعض الوجوه والصفات فهذا أعم مما قبله : ولا شك فى أن بعض ماذكر يتشابه ولا يشتبه وبعضه يتشابه حتى يشتبه حتى على البستانى الماهر ، كما شاهدنا ذلك واختبرناه فى بعض أنواع الرمان الحلو مع الحامض ، وهذا من دقة تعبير التنزيل فى تحديد الحقائق

﴿ انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه ﴾ أى انظروا نظر تأمل واعتبار إلى ثمر ماذكر إذا هو تلبس واتصف بالاثمار ، وإلى ينعه عندما يينع ، أى يبدو صلاحه وينضج ، وتأملوا صفاته فى كل من الحالين ومابينهما ، يظهر لكم من لطف الله وتدبيره ، وحكمته فى تقديره ، مايدل أوضح الدلالة على وجوب توحيده ﴿إن فى ذلكم لآيات لقوم يومنون﴾ أى فى ذلكم الذى أمرتم بالنظر إليه والنظر فيه دلائل عظيمة أو كثيرة للمستعدين للاستدلال من المؤمنين بالفعل والمستعدين للايمان ، وأما غيرهم فان نظرهم كنظر الطفل وإن كانوا من العالمين بأسرار عالم النبات ، والغواصين على مافيه من المحاسن والنظام ، لا يتجاوز هذه الظواهر ، ولايعبرها إلى ما تدل عليه من وجود الخالق ، ومن إثبات صفاته التى تتجلى فيها ، ووحدته التى ينتهى النظام إليها ، وإن كانوا يعلمون أن وحدة النظام فى الأشياء المختلفة ، لا يمكن أن تصدر عن إرادات متعددة

ومن مباحث البلاغة فى الآيات ، واختلاف الاعراب والترتيب بين المتناسبات ، أن هذا السياق بدىء بفاق الحب والنوى وإخراج الحى من الميت وعكسه ، وقفى عليه بما يناسبه من فاق الاصباح ، وعطف على هذا مايقابله من معاقبة الليل للنهار ، وأشير إلى فوائدهما وفوائد النيرين ، اللذين هما آيتا هذين الملوين ، وناسب ذكر النيرين التذكير بخلق النجوم ، والمنة بالاهتداء بها والايماء إلى ما فيها من آيات العلوم ، ثم عطف على هذا النوع من الآيات إنشاؤنا من نفس واحدة فمنها المستقر

والمستودع ، وقفى عليه بانزال الماء ، وجعله سبباً لنبات كل شىء من هذه الأحياء ، وكل منهما تفصيل لقوله فى الآية الأولى من السياق « يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى » وقد لون فى تفصيل خلق النبات الخطاب ، وتفنن فى طرق الاعراب ، للتنبيه إلى مافيه من أنواع الألوان ، وتشابه مافيه من الثمار والافنان ، فبدئت الآية بضمير الواحد الغائب المفرد تبعاً لسياق ماقبلها من هذه الآيات ، وعطف عليه ضمير المتكلم الجمعى بطريق الالتفات . إذ قال « فأخرجنا به نبات كل شىء » بعد قوله « أنزل من السماء ماء » فحكمة الالتفات أن تلتفت الأذهان ، إلى مايعقب ذلك من البيان ، فتتنبه إلى أن هذا الإخراج البديع ، والصنع السنيع ، من فعل الحكيم الخلاق ، لا من فلتات المصادفة والاتفاق ، ولما كان الماء واحداً والنبات جمعاً كثيراً ناسب إفراد الفعل الأول وجمع الفعل الآخر . ومعلوم أن الواحد إذا قال فعلنا أراد إفادة تعظيم نفسه إذا كان مقامه أهلا لذلك كما يقول الملك أو الأمير حتى فى هذا العصر فى أول ما يصدره من نحو نظام أو قانون « أمرنا بما هو آت » ونكتة العدول عن الماضي إلى المضارع فى قوله « نخرج منه حباً متراكباً » تحصل بإرادة استحضار صورته العجيبة فى حسنها وانتظامها ، وتنضد سنابلها وانساقها ، وعطف عليه مايخرجه تعالى من طلع النخل ، من القنوان المشابه لسنابل القمح ، فى نضد ثمره وتراكبها ، ومنافعها وغرائبها ، فان فى كل منهما أفضل غذاء للناس ، وعلف للدواب والانعام ، وذكر بعده جنات الأعناب ، لأنها أشبه بالنخيل فى هذه الأبواب ، فالعناقيد تشبه العراجين فى تكونها ، وتراكب حبها وألوان ثمرها ، كما تشبهها فى درجات تطورها ، فالحصرم كالبسر والعنب كالرطب والزبيب كالتمر ، ويخرج من كل منهما عسل وخل وخمر ، ثم ذكر الزيتون والرمان معطوفا على نبات كل شىء أو منصوباً على الاختصاص ، لا على ماقبله من النخيل والأعناب ، لأن مابينهما من التشابه فى الصورة ، محصور فى الورق دون الثمرة ، وأما مكانهما من المنفعة والفائدة ، فالأول فى الدرجة الثالثة والآخر فى الدرجة الرابعة ، ذلك بأن الزيتون وزيته غذاء فقط ولكنه تابع للطعام غير مستقل بالتغذية . والرمان فاكهة وشراب فقط ولكنهما دون فواكه النخيل والاعناب وأشربتهما فى المرتبة ، فناسب جعله

بعدها ، والاشارة باختلاف الاعراب إلى رتبة كل منهما ، و بناء على اختلاف الراتب قدم نبات الحب على الجميع لأنه الغذاء الأعظم الأعم لأكثر الناس وأكثر أنواع الحيوان الاهلية التى تقوم أكثر مرافقهم ومنافعهم بها ، فسبحان من هذا كلامه

(١٠١) وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ (١٠٢) بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ ؟ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠٣) ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٤) لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ .

حكى الله تعالى فى هذه الآيات بعض ضروب الشرك التى قال بها بعض العرب ، وروى التاريخ كثيراً من نوعها عن أمم العجم ، وهى اتخاذ شركاء لله من عالم الجن المستتر عن العيون ، واختراع نسل له من البنات والبنين ، حكى هذا بعد تفصيل ماتقدم فيما قبله من أنواع الآيات الدالة على توحده بالخلق والتدبير فى عوالم الأرض والسموات ، وتعقبه بانكاره وتنزيه الخالق المبدع عنه ، وذلك قوله عز وجل

﴿ وجعلوا لله شركاء الجن ﴾ أى وجعل هؤلاء المشركون لله سبحانه شركاء ــ وفسر هؤلاء الشركاء بالجن على طريق البدل النحوى ــ ولم يقل وجعلوا الجن شركاء لله ، بل قدم وأخر فى النظم لافادة أن محل الغرابة والنكارة أن يكون لله شركاء لا مطلق وجود الشركاء ، ثم كون الشركاء من الجن ، فقدم الأهم فالأهم . ولو قال وجعلوا الجن شركاء لله » لأفاد أن موضع الانكار أن يكون الجن شركاء لله لكونهم جنا ، وليس الأمر كذلك ، بل المنكر أن يكون لله شريك من أى جنس كان. وفى المراد بالجن هنا أقوال أحدها: أنهم الملائكة فقد عبدوهم ، روى هذا عن قتادة والسدى. والثانى: أنهم الشياطين فقد أطاعوهم فى أمور الشرك والمعاصى، روى عن

الحسن وسنشير إلى شاهد يأتي له بعد عشرين آية. والثالث: أن المراد بالجن إبليس فقد عبده أقوام وسموه ربا ومنهم من سماه إله الشر والظلمة وخص الباري بألوهية الخير والنور وروى عن ابن عباس أنه قال: انها نزلت في الزنادقة الذين يقولون ان الله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والحيوان وإبليس خالق السباع والحيات والعقارب والشر ورجحه الرازي وضعف ماسواه وقال ان المراد بالزنادقة المجوس الذين قالوا ان كل خير في العالم فهو من (يزدان) وكل شر فهو من (أهرمن) أي إبليس، فأما كون إبليس والشياطين من الجن فقطعي وأما كون الملائكة منهم فقيل انه حقيقي لأنهم من العوالم الخفية فتصدق عليهم كلمة الجن، وقيل انه مجازي، وفسروا الجنة في قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) بالملائكة وقال بعض العرب انه تعالى صاهر إلى الجن فولدت سرواتهم له الملائكة. وقد يقابل الجن بالملائكة كقوله تعالى في موضوع عبادة المشركين لهم (٣٤: ٤٠ ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ٤١ قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون) فهذا مع آية الانعام الآتية (٦: ١٢١ وان الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون) مما يرد انكار الرازي تسمية طاعة الشياطين عبادة ﴿وخلقهم﴾ أي والحال أن الله تعالى قد خلق هؤلاء الجاعلين له الشركاء وليس لشركائهم فعل ولا تأثير في خلقهم، أو خلق الشركاء المجعولين، كما خلق غيرهم من العالمين، فنسبة الجميع إليه واحدة، وامتياز بعض المخلوقين على بعض في صفاته وخصائصه، أو ماخلق مستعداً له من الأعمال التي يفضل بها غيره، لا يخرجه عن كونه مخلوقا، ولا يجعله أهلا لأن يكون إلها أو ربا

﴿وخرقوا له بنين وبنات بغير علم﴾ أي واختلقوا له تعالى بخلقهم وجهلهم بنين وبنات بغير علم ما بذلك كما سيأتي، فسمى مشركو العرب الملائكة بنات الله. (٩: ٣٠ وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل) وهاك بيان ذلك الخرق والخزق والخرم والخرب والخرز ألفاظها معنى الثقب بانفاذ شيء في الجسم وقال الراغب الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تدبر ولا تفكر، قال تعالى (أخرقتها لتغرق

أهلها) وهو ضد الخلق فان الخلق هو فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير وذكر الآية - وقوله بغير تقدير أى بغير نظام ولا هندسة هو الصواب وقوله قبله من غير روية ولا تدبر خطأ ظاهر. ويناسب هذا من معانى المادة الخرق «بالضم» وهو الحمق ضد الرفق يقال خرق زيد يخرق « بالضم فيهما » فهو أخرق وهى خرقاء وقال صاحب اللسان: وخرق «من باب ضرب» الكذب وتخرقه وخرقه كله اختلقه. وذكر الآية وأن نافعا قرأ وخرقوا بالتشديد وسائر القراء قرأوا بالتخفيف ، ثم قال: ويقال خلق الكلمة واختلقها وخرقها واخترقها إذا ابتدعها كذبا أهو لعل ماتقدم من الفرق بين الخلق والخرق فى الأفعال، يأتى نظيره فى الأقوال، فالخلق الكذب المقدر المنظم والخرق الكذب الذى لاتقدير فيه ولا نظام ، ولا روية ولا إنعام، فههنا يظهر التقييد بنفى التدبر والنظر ويؤيده قوله تعالى (بغير علم) قال فى الكشاف : من غير أن يعلموا حقيقة ماقالوه من خطأ وصواب ، ولكن رميا بقول عن عمى وجهالة من غير فكر وروية اه وهو بيان وتوكيد لمعنى (خرقوا) فهذا التعبير من أدق بلاغة التنزيل ، وهو بيان معنى الشيء بما يدل على تزيينه . وتنكير العلم هنا فى حيز النفى يفيد الدلالة على انسلاخ هؤلاء المشركين فى خرقهم هذا عن كل مايسمى علما فلا هم على علم بمعنى مايقولون ولا على دليل يثبته، ولا على علم بمكانه من الفساد والبعد من العقل ، ولا بمكانه من الشناعة والازراء بمقام الألوهية والربوبية، إذ لو علموا بذلك لما ارتضوه لأن أكثرهم مؤمنون بخالقهم وخالق كل شيء ، وهم يتقربون إليه بما اتخذوه له من شريك وولد

﴿ سبحانه وتعالى عما يصفون ﴾ أى هو منزه عن ذلك متعال عنه لأنه نقص ينافى انفراده بالخلق والتدبير ، وكونه ليس كمثله شيء ، وتقدم تحقيق معنى سبحان والتسبيح والتقديس فى أواخر سورة المائدة ، والتعالى العلو والبعد عما لايليق الذى يظهر للناظر المتفكر مرة بعد مرة بالنسبة إلى ماعلا عنه وبعد مشابهته من الأشياء كلها فهو من قبيل « تواقد القوم » فى الجملة ولو كان له تعالى ولد لكان له جنس يعد جميع أفراده ولا سيما أولاده نظراء له فيه ، وهذا باطل عقلا ونقلا عن جميع رسل الله وجميع حكماء البشر وعقلائهم من جميع الأمم ولكن الذين اخترعوا للناس عقائد الوثنية فى عصور الظلمات وأزمنة التأويلات ذهبوا هذه المذاهب من

الأوهام ، ولا نعرف أول من جعل لله ولداً ولا منشأ اختراع هذه العقيدة و أقرب المآخذ لذلك ما بيناه فى أواخر تفسير سورة النساء فيراجع هنالك (ص ٨٣ ج ٦ تفسير)

وأما عبادة الجن فقديمة فى الملل الوثنية أيضا . ففى الخرافات اليونانية والرومانية يجعلونهم ثلاث مراتب الأولى : الآلهة وأولهم المولد لهم أجينوس وهو الخالق لكل شيء عندهم وهو نفس (زفس) أو (جو بتير) والثانية توابع الشعوب والأقطار والبلاد فلكل منها رب من الجن مدبر له ومتصرف فيه ،وقد نصب الروم لجني رومية تمثالا من الذهب . والثالثة : توابع الأفراد أى قرناؤهم . والهنود القدماء يقسمون الجن إلى قسمين أخيار وأشرار فيسمون الأخيار (ديوه) وهم عندهم فرق كالآلهة أشهرها (الكنارة) الذين دأبهم الترنم بمدائح (بواسيتا) و يليها (اليا كة) الذين يقسمون الثروة والغنى بين الناس و (الغندورة) وهم العازفون للشمس و يتألف منهم أجواق فى السماء تدخل فيها الكنارة فيسبون العقول بتسبيحهم على معازفهم . ومنهم « الابسارة» وهن أناث يملأن العالم كله ومختاراتهن فى سماء « أندرا » يرقصن الرقص البهج تحت أشجار الذهب والياقوت فى جنة « مندانا »ومنهم «الراجينة» وهن قيان موكلات بالمعازف مقامهن فى سماء « برهما » وعددهن ١٦ ألفا . ومنهم الفعلة الالهيون و يسمون« الجيدارة»وهم الذين بنوا قصر الآلهة وأنشأوا جميع المبانى العجيبة فى العالم ، و يقسمون الجن الاشرار إلى طوائف أيضا منهم الديتية والاسورة والدنارة والرقاسة» و يقولون إن مقامهم فى الظلمة وأنهم كانوا هاجموا الآلهة ليزلوهم عن عروشهم ففروا منهم إلى بلاد الساقة وأرادوا أن يسلبوهم شجر الحياة ،وعقائد المانوية من الفرس فى إلهي الخير والشر معروفة ، وفى أساطير الفرس أن«جنستان » أى بلاد الجن فى غربى أفريقية وقيل غير ذلك،وأساطير الأمم القديمة فى الجن كثيرة

وأما أهل الكتاب فقد لخص الدكتور جورج بوست فى آخر الجزء الأول من قاموس الكتاب المقدس عقائدهم فى الشيطان قال:الشيطان كائن حقيقي وهو أعلى شأنا من الانسان ورئيس رتبة من الأرواح النجسة « ١: كو ٦ . ٣»ويخبر الكتاب المقدس بطبيعته وصفاته وحالته و كيفية اشتغاله وأعماله ومقاصده ونجاحه ونصيبه فلنا فى شخصيته نفس البراهين التى لنا فى شخصية الروح القدس والملائكة أما طبيعة

الشيطان فروحية وهو ملاك يمتاز بكل ماتمتاز به هذه الرتبة من الـكائنات ـ إلى أن قال بعد ذكر كونه عدواً لله مطروداً من وجهه ـ غير أن طرده إلى عالم الظلمة لايمنع اشتغاله في الأرض كإله لهذا العالم وعدو الانسان وخالقه اهـ

وقد تقدم فى تفسير هذه السورة كلام فى الملائـكة والجن والشياطين مما يؤثر عن العرب فى الجاهلية وما رود فى الـكتاب والسنة وبعض ماقاله علماؤنا فى ذلك والتقريب بينه و بين العلوم النفسية والمادية ، وعندنا أن مايحفظ من أساطير الأولين والآخرين فى ذلك له أصل من الوحى إلى أنبيائهم خلطوا فيه من بعدهم وجعلوا الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة على نحو ماحققناه فى تحريفهم معنى كلمة الله التى عبر بها عن التـكوين فجعلوهاذاتا فاعلة خالقةوسماهابعضهم إلها و بعضهم «ابن الله» وتحريفهم معنى روح القدس كذلك وكلمة «ابن» المجازية كما بيناه فى أواخر تفسير سورة النساء (ص٨٢ـ٩٥ج ٣ تفسير) فلا تتخذ موافقة الوحى لبعض تلك الأساطير شبهة على الوحى وسنزيد مسألة عبادة الجن بيانا فى مواضع أخرى إن شاء الله تعالى .

﴿ بديع السموات والأرض ﴾ هذا بيان لما قبله من معنى تسبيح البارى وتعاليه عما يصفه به المشركون. البدع بالفتح الانشاء والايجاد المبتدأ والبدع بالـكسر والبديع الشىء الذى يكون أولا كما قال فى اللسان ومنه البدعة فى الدين و يقال بدع الشىء (من باب قطع) وأبدعه وابتدعه وقال الراغب : الابداع إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء ومنه قيل ركية(١) بديع أى جديدة الحفر و إذا استعمل فى الله تعالى فهو إيجاد الشىء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان وليس ذلك إلا لله . وقال صاحب اللسان : والبديع المحدث العجيب ، والبديع المبدع ، وأبدعت الشىء اخترعته لا على مثال، والبديع من أسماء الله تعالى لابداعه الأشياء وإحداثه إياها ، وهو البديع الأول قبل كل شىء و يجوز أن يكون بمعنى مبدع أو يكون من بدع الخلق أى بدأه والله تعالى كما قال سبحانه (بديع السموات والأرض) أى خالقها ومبدعها فهو سبحانه الخالق المخترع لا عن مثال سابق اهـ وذكر أن بديعا من بدع لا من أبدع ، وهو معروف فان الأصل فى صيغة فعيل أن تـكون من الثلاثى وقد سمع ورودها من

(١) الركية بوزن القضية البئر غير المطوية أى التى لم تبن

الأفعال شذوذاً ، وهى تأتى بمعنى فاعل كقدير وبمعنى مفعول كقتيل ، وهو هنا بمعنى الفاعل أو الصفة المشبهة .

والمعنى على اختلاف التقدير - إن الله هو الذى بدع السموات والأرض أو البديع سمواته وأرضه بما كان من إبداعه واختراعه لهما أو البديع فيهما بمعنى أنه لاشبه له ولا نظير فيهما وإذا كان هو المبدع للسموات والأرض ولم يوصفا بكونهما من ولده فكذلك الملائكة، وأولى بهذا وأجدر أن يكون خالقه للمسيح من أم بغير أب غير مسوغ لجعله ولداً له إذ قصارى ذلك أن يكون إبداعا ما . والابداع التام - وهو إيجاد مالم يسبق له نظير فى ذاته ولا فى وصفه ولا فى سببه إن كان له سبب - ليس ولادة ، وأثر هذا الابداع وهو المبدع لايسمى ولداً إذ الولادة ما كان ناشئا عن ازدواج بين ذكر وأنثى من جنس واحد وليس له تعالى جنس فيكون له منه زوج ولذلك قال ﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾ أى كيف يكون له - وهو المبدع لكل شىء - ولد - والحال أنه لم يكن له زوج ينشأ الولد من ازدواجه بها ولا معنى للولد إلا ما كان كذلك وإنما صدور جميع الكائنات السماوية والأرضية عنه صدور إيجاد إبداعى للأصول الأوالى ، وإيجاد سببى كالتوالد بينها بحسب سننه فى التوالى، ولذلك قال ﴿ وخلق كل شىء ﴾ خلقا ولم يلد ولادة فما خرقتم له من الولد مخلوق له لا مولود منه، فإن خرجتم عن وضع اللغات وسميتم صدور المخلوقات عنه ولادة فكل ما فى السموات والأرض يكون من ولده وحينئذ يفوتكم ما أردتم من تخصيص بعض المخلوقات بهذه المرتبة تفضيلا لها على غيرها ، ولا يقول أحد منهم بهذا ، وهذه الجملة استئنافية مقررة لانكار نفى الولد أو حال بعد حال، واستدلال بعد استدلال ومثلها قوله ﴿ وهو بكل شىء عليم ﴾ وبيانه أن علمه بكل شىء ذاتى له ولا يعلم كل شىء إلا الخالق لكل شىء (ألا يعلم من خلق ؟) ولو كان له ولد لكان هو أعلم به ولهدى العقول إليه بآيات الوحى ودلائل العلم ولكنه كذب الذين خرقوه له بغير علم، بالوحى المؤيد بدلائل العقل. قال البيضاوى: وفى الآية استدلال على نفى الولد من وجوه (الأول) أنه من مبدعاته السموات والأرضون وهى مع أنها من جنس مايوصف بالولادة مبرأة عنها لاستمرارها وطول مدتها فهو

أولى بأن يتعالى عنها (والثاني) أن المعقول من الولد ما يتولد من ذكر وأنثى متجانسين والله تعالى منزه عن المجانسة (والثالث) أن الولد كفء للوالد ولا كفء له لوجهين الأول: أن كل ما عداه مخلوقه فلا يكافئه ، والثاني : أنه لذاته عالم بكل المعلومات ولا كذلك غيره بالاجماع اه وقد تقدم مثل هاتين الآيتين في سورة البقرة .

﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾ الخطاب للمشركين المحجوجين أو لجميع المكلفين ، والاشارة إلى المنزه عما يصفون ، المتصف بما وصف به نفسه من الابداع ، والانفراد بخلق جميع الأشياء ، وإحاطة العلم بالجليات والخفيات من المشهودات والغائبات ، أى ذلكم الذى شأنه ما ذكر هو الله ربكم لا من خرقوا له من الأولاد ، وأشركوا به من الأنداد ، فاعبدوه إذا ولا تشركوا به شيئا لا إله إلا هو خالق كل شيء ، فإنما الاله المستحق للعبادة هو الرب الخالق وما عداه مخلوق يجب عليه أن يعبد خالقه ، فكيف يعبده ويؤلهه من هو مثله فى ذلك ؟ ﴿وهو على كل شيء وكيل﴾ أى وهو مع كل ما ذكر موكول إليه كل شيء يتصرف فيه ويدبره بعلمه وحكمته، يقال: فلان وكيل على عقار فلان وماله، وقيل إن الوكيل هنا بمعنى الرقيب وفى سورة المؤمن (٤٠: ٦٢ ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون) قدم فيه وصفه بالخلق على كلمة التوحيد عكس ما هنا لأن ما هنا رد على المشركين فناسب فيه تقديم كلمة التوحيد ، وآية سورة المؤمن جاءت بين آيات فى الخلق ونعم الله فيه فناسب تقديم الوصف بالخلق فيها على التوحيد الذى هو نتيجة لذلك وغاية

﴿لا تدركه الأبصار﴾ البصر العين إلا أنه مذكر وأبصرت الشيء رأيته . وقيل البصر حاسة الرؤية . ابن سيده :البصر حس العين والجمع أبصار . ذكره فى اللسان وقال الراغب : البصر يقال للجارحة الناظرة نحو قوله (كلمح البصر * وإذ زاغت الأبصار) وللقوة التى فيها . والادراك اللحاق والوصول إلى الشيء . يقال تبعه أو أتبعه حتى أدركه . واتبع فرعون بجنوده بنى إسرائيل (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون) ويقال أدركه الطرف والموت ومنه (حتى إذا أدركه الغرق) فى كل ذلك معنى اللحاق بعد اتباع حسى أو معنوى . والدرك (بالفتح) أقصى قعر

البحر ، ومنه (إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار) قرئ بالفتح والتحريك وقال الراغب الدرج كالدرك لكن الدرج يقال باعتبار الصعود والدرك اعتباراً بالحدور وأدرك بلغ أقصى الشيء وأدرك الصبى بلغ غاية الصبا وذلك حين البلوغ .اه و يقال فيما بعد أودق وخفى : لا يدركه الطرف ، وإن اجتهاد النظر لادراك مالطف ودق أعمال له كأعماله فى محاولة أبصار البعيد . ففى الادراك معنى اللحوق ومعنى بلوغ غاية الشيء . ومن هنا فسر الجمهور الادراك فى الآية برؤية الاحاطة التى يعرف بها كنهه عز وجل فتكون بمعنى (يعلم مابين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما) نفى إحاطة العلم لا يستلزم نفى أصل العلم، وكذلك نفى إدراك البصر للشيء لا يستلزم نفى رؤيته إياه مطلقا. وهذا أقوى ما جمع به أهل السنة بين الآية والأحاديث الصحيحة الناطقة برؤية المؤمنين لربهم فى الآخرة من جهة اللغة . ومن أسلم المعتزلة وغيرهم من منكرى الرؤية قولهم إن الادراك هنا بمعنى الرؤية مطلقا قالوا إن النفى خاص بحال الحياة الدنيا التى يعهدها المخاطبون ولا يعرفون فيها رؤية إلا الأجسام وصفاتها من الأشكال والألوان وهى التى يشترط فيها ما ذكروه كالمقابلة وعدم الحائل وقالوا إن عائشة كانت تثبت الرؤية فى الآخرة وتنفيها فى الدنيا حتى عن النبى (ص) وهو الذى كان يرى من وراءه كما يرى من أمامه لغلبة روحه الشريفة اللطيفة على جثته المنيفة وقد جلينا مسألة رؤية الرب فى الآخرة فى باب الفتوى من مجلد المنار التاسع عشر (ص ٢٨٢ ــ ٢٨٨) وسنعود إليها فى تفسير قوله تعالى لموسى عليه السلام (لن ترانى) من سورة الأعراف إن شاء الله تعالى وهنالك نلم بمسلك الصوفية فى نفى الادراك و إثبات الرؤية للرب ، بتجليه تعالى الذى يكون هو به بصر العبد الثابت فى الحديث القدسى « ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، و بصره الذى يبصر به » الحديث ، وهو فى صحيح البخارى . وخلاصة هذا المسلك أنه تعالى هو الذى يرى نفسه بتجليه فى بصر عبده ، فما يرى الله إلا الله ، وفاقا لقولهم لا يعرف الله إلا الله (١)

(١) قد من الله تعالى بتمحيص هذه المسألة من كل وجه فى فصل مستقل تابع لتفسير آية الاعراف (لن ترانى) فيراجع من ص ١٢٨ ــ ١٧٨ ج ٩ ففيه من الحقائق ما لا يوجد فى غيره .

وأما قوله تعالى ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ فمعناه أن الله تعالى يرى العيون الباصرة أو قوى الإبصار المودعة فيها رؤية إدراك وإحاطة بحيث لا يخفى عليه من حقيقتها ولا من عملها شيء ، وقد عرف البشر من تشريح العين ما تتركب منه طبقاتها ورطوباتها ووظائف كل منها فى ارتسام المرئيات فيها ، وعرفوا كثيراً من سنن الله تعالى فى النور ووظائفه فى رسم صور الأشياء فى العينين ، ولكن لم يعرفوا كنه الرؤية ولا كنه قوة الإبصار ولا حقيقة النور ، وفى لسان العرب عن أبى إسحاق : أعلم الله أنه يدرك الأبصار وفى هذا الاعلام دليل على أن خلقه لا يدركون الابصار أى لا يعرفون حقيقة البصر وما الشيء الذى صار به الانسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه « فاعلم أن خلقا من خلقه اللطيف الخبير . فأما ما جاء من الأخبار فى الرؤية وصح عن رسول الله (ص) فغير مدفوع وليس فى هذه الآية دليل على دفعها لأن معنى هذه الآية إدراك الشيء والاحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنة والعلم بالحديث اهـ

﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾ أى وهو اللطيف بذاته الباطن فى غيب وجوده بحيث تخسأ الأبصار دون إدراك حقيقته ، على أنه الظاهر بآياته التى تعرفه بها العقول بطريق البرهان ، الظاهر فى مجالى ربوبيته لأهل العرفان ، بتجلياته التى تكمل فى الآخرة فيكون العلم به رؤية عيان ، وهو فى كل من بطونه وظهوره منزه عن مشابهة الخلق فتعالى الله الملك الحق . وهو الخبير بدقائق الأشياء ولطائفها ، بحيث لا يعزب عن إدراكه ألطف أرواحها وقواها ، ولا أدق جواهرها وأعراضها ، ففى الآية لف ونشر مرتب

اللطيف من الأجرام ضد الكثيف والغليظ فيطلق على الدقيق منها والرقيق واللطيف من الطباع ضد الجافى ، قال فى اللسان : واللطيف من الأجرام والكلام مالا جفاء فيه ، وجارية لطيفة الخصر إذا كانت ضامرة البطن ، واللطيف من الكلام ما غمض معناه وخفى ، واللطف فى العمل الرفق فيه اهـ . وكذا اللطف فى المعاملة هو الرفق الذى لا يثقل منه شيء . ويستعمل فعله لازما ومتعديا يقال لطف الشيء (بوزن حسن) أى صغر أو دق وصار لطيفا ، ويقال لطف به ولطف له (بوزن نصر) وقال ابن الأثير فى تفسير اللطيف من أسماء الله

تعالى : هو الذى اجتمع له الرفق فى الفعل والعلم بدقائق المصالح و إيصالها إلى من قدرها له من خلقه اه أرجعه إلى صفات الأفعال و إلى العلم من صفات المعانى . وهو فى الأول أظهر وأكثر من الثانى ، فمنه قوله تعالى فى سورة الحج بعد ذكر إنبات النبات بالماء (٢٢ : ٦١ إن الله لطيف خبير) وقوله فى سورة الشورى (٤٢ : ١٧ الله لطيف بعباده يرزق من يشاء) أى رفيق بهم يواصل إليهم الخير والرزق، بمنتهى العناية والرفق . وفى سورة يوسف حكاية عنه (١٢ : ١٠ إن ربى لطيف لما يشاء) فسروه بلطف التدبير والعناية به و بأبويه و إخوته بجمع شملهم بعد أن نزغ الشيطان بينهم . وعد بعضهم من لطف العلم قوله تعالى فى سورة لقمان حكاية عنه (١٥:٣١ يا بنى إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير) والأظهر فى معناه هنا أنه اللطيف باستخراجها من كن خفائها الخبير بمكانها منه ، ونزيد عليهم أن من لطفه تعالى جعل أحكام دينه يسراً لا حرج فيها وهى من صفة الكلام الذى هو مظهر لعلمه ، ومنه قوله تعالى فى سورة الأحزاب ، فى آخر ما خاطب به نساء الرسول (ص) من المواعظ والحكم والأحكام ، (٣٣ : ٣٤ واذكرن مايتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة، إن الله كان لطيفاً خبيراً) فلم يبق إلا الشاهد على لطفه تعالى فى ذاته . المناسب فى الكمال للطفه فى صفاته وأفعاله وأحكامه ، وهو الآية التى نحن بصدد تفسيرها لايظهر فيها غيره.

والمتكلمون يأبون جعل اللطيف من صفات الذات له سبحانه ـ كالرحيم والحليم ـ والأثريون والصوفية لا يأبون مثل ذلك بل يثبتونه ، وقد قال الزمخشرى فى الآية كلمة تشبه أن تكون تأييداً لمذاهب أهل الأثر والصوفية وهو معتزلى مبالغ فى التنزيه وقد تابعه عليها المفسرون من الأشاعرة وغيرهم كالرازى والبيضاوى وأبى السعود والآلوسى ، قال : وهو اللطيف يلطف عن أن تدركه الأبصار ، الخبير بكل لطيف فهو يدرك الأبصار لا تلطف عن إدراكه ، وهذا من باب اللف اه نقلوا هذا المعنى عنه وجعلوا اللطيف مستعاراً من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها

قال الآلوسى : و يفهم من ظاهر كلام البهائى كما قال الشهاب أنه لا استعارة فى ذلك حيث قال فى شرح أسماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذى يعامل عباده

باللطف ، وألطافه جل شأنه لا تتناهى ظواهرها و بواطنها فى الأولى والأخرى (و إن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل اللطيف العليم بالغوامض والدقائق ، من المعانى والحقائق ، ولذا يقال للحاذق فى صنعته لطيف . و يحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة . وهو و إن كان فى ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد فى الجسم لأن الجسمية يلزمها الكثافة ، و إنما لطافتها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذى يجل عن إدراك البصائر فضلا عن الأبصار ، و يعز عن شعور الأسرار فضلا عن الأفكار ، و يتعالى عن مشابهة الصور والأمثال ، و ينزه عن حلول الألوان والأشكال ، فإن كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ، ووصف الغير بها لا يكون على الاطلاق ، بل بالقياس إلى مادونه فى اللطافة و يوصف بالاضافة اليه بالكثافة ، انتهى . وتعقبه الآلوسى بقوله والمرجح أن إطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكثيف على ماينساق إلى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلا كما لا يخفى اهـ

وأقول إن ماذكر فى هذا الكلام اللطيف من اثبات اللطف بالذات للذات التى لا تشبهها الذوات، ومن الإشارة إلى تضعيف جعل اللطيف بمعنى العليم بالدقائق كلاهما من لباب الحقائق إذ ما فسر به اللطيف هنا هو معنى الخبير، وقوله إن اللطافة المطلقة لا توجد فى الجسم الخ له وجه من اللغة ولكن الجسم فى عرف علماء المعقول من المتكلمين والحكماء أعم من الجسم فى أصل اللغة ومدلول اشتقاقها ، فالجسم فى اللغة من الجسامة أى الضخامة وهو كما فى اللسان وغيره : جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق . وأما فى عرف العلماء فهو القابل للقسمة أو ماله طول وعرض وعمق . والموجودات المادية أعم من هذا أيضاً وقد عرف فى علوم الكون واتساعها فى هذا العصر ماهو ألطف من كل ما كان يعرف فى العصور الخالية التى كان يضرب فيها المثل بلطف الهواء أو النسيم، إذ ثبت أن هذا النسيم اللطيف مركب من عنصرين كل منهما ألطف من المجموع المركب منهما وقد ثبت أن للهواء المحيط بأرضنا حداً قريباً ، وأن فى الكون موجوداً آخر ألطف منه ومن كل من عنصريه وأمثالها من العناصر البسيطة اللطيفة الخفية هو الذى يحمل النور والحرارة

من الشموس والكواكب المتفاوتة الابعاد الشاسعة إلى هوائنا فأرضنا ويسمونه (الأثير) فهذا الموجود السارى فى جميع الكائنات الرابط لبعضها ببعض كما يجزم به علماء الكون نظراً واستدلالا قد لطف عن إدراك العيون وعن تصرف أيدى الكيماويين الذين يرجعون الماء والهواء وغيرهما من المركبات إلى بسائطها اللطيفة التى لاترى ، ويتصرفون فيها أنواعا من التصرف ، ويستعملونها فى كثير من المضار والمنافع ، ويرى بعض المثبتين لاستقلال الأرواح البشرية وقدرتها على التشكل فى الأشباح اللطيفة والكثيفة أنها تستعين على هذا التشكل بالأثير ، فألطف شبح تتجلى به يتخذ من الأثير المكثف بعض التكثيف بحيث تدركه الأبصار ، ولا يمنعه ذلك من النفوذ فى كثائف الاجرام ، كما ينفذ الأثير بالنور من الزجاج ، وبغير النور من جميع الاجرام ، وقد تأخذ شبحاً لها من جسم بشر بينها وبينه تناسب كستحضرى الأرواح ، فإذا خلعت الروح هذا الثوب امتنعت رؤيتها لتناهى لطافتها .

وإذا كان كل موجود فى كل رتبة من رتب الوجود وكل صفة من صفات تلك الرتب قد استفاد وجوده وصفاته من الخالق الحكيم ، وكان اللطيف من تلك الصفات التى أشرنا إلى تفاوتها العظيم ، فلا بد أن يكون لطفه تعالى أدق وأخفى من لطفها وإذا كان لطف بعضها لا يستلزم الجسمية اللغوية ولا العرفية فلطفه عز وجل أجدر بذلك وأحق ، فعلماؤنا كافة والروحيون من علماء الافرنج وغيرهم الذين يقولون — كما يقول الصوفية — بتجلى أرواح الموتى فى صور متفاوتة فى اللطف وبتجرد بعض أرواح الأحياء وظهورها فى أشباح لطيفة أخرى والروحيون المنكرون منهم لذلك — كلهم متفقون على أن الروح لم يعرف كنهها وأنها ألطف وأخفى من الأثير ومن البسائط المادية بأسرها وهى مع ذلك عاقلة متصرفة والماديون يقولون إن مادة الكون الأولى التى ظهرت فيها صور جميع العناصر ومركباتها لا يعرف لها كنه ، ولا يدرك لها طرف ، ولا يوضع لها حد وأنها فى منتهى اللطف وهى أزلية أبدية ، فجميع العلماء من روحيين وماديين متفقون على أن لطف ذات الشىء لا يستلزم التركيب ولا الحد ولا التحيز فلطف ذات الخالق أولى بتنزهه عن ذلك . وإنما فر المتكلمون من هذه اللوازم حتى تلجأ بعضهم إلى التعطيل وبعضهم إلى التأويل لأ كثر

ما وصف الله تعالى به نفسه فى كتبه وما ذاك إلا من قياس الغائب على الحاضر ، والواجب على الجائز ، والله تعالى فوق ذلك . وهو اللطيف الخبير ، السميع البصير العلي الكبير ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم .

(١٠٤) قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ، وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (١٠٥) وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١٠٦) اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (١٠٧) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا ، وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ .

الآيات السابقة كلها فى الالهيات من عقائد الدين ، وهذه الآيات فى التنبيه لمكانتها من العلم والهداية ، وفى المبلغ لها عن الله تعالى وما يقول المشركون فيه وإعلامه بسنة الله فيهم من حيث هم بشر وما يجب عليه وما ينفى عنه فى هذا المقام قال تعالى

﴿ قد جاءكم بصائر من ربكم ﴾ البصائر : جمع بصيرة ولها معان منها عقيدة القلب والمعرفة الثابتة باليقين أو اليقين فى العلم بالشيء والعبرة والشاهد أو الشهيد المثبت للأمر ، والحجة أو الفطنة ، أو القوة التى تدرك بها الحقائق العلمية ، وهذا يقابل البصر الذى تدرك به الأشياء الحسية ، ومنه قول معاوية لبعض بنى هاشم : إنكم يابنى هاشم تصابون فى أبصاركم وقول الهاشمى له وأنتم يابنى أمية تصابون فى بصائركم أى قلوبكم وعقولكم . والمراد بالبصائر هنا الآيات الواردة فى هذه السورة أو فى هذا السياق الذى أوله (إن الله فالق الحب والنوى) أوهى وما فى معناها من الآيات المثبتة لحقائق الدين أو القرآن بجملته ور بما يرجح هذا بتذكير الفعل «جاءكم» إذ لابد له من نكتة فى الكلام البليغ لأنه خلاف الأصل و إن كان جائزاً وأقوى النكت وقوع اللفظ المؤنث على معنى مذكر ، والخطاب وارد على لسان الرسول (ص) كما قال ابن جرير

وغيره ، فالمعنى قد جاءكم فى هذه الآيات الجلية بصائر من الحجج العقلية والكونية تثبت لكم عقائد الحق اليقينية التى يتوقف عليها نيل السعادة الأبدية جاءكم ذلك من ربكم الذى خلقكم وسواكم ، وربى أجسادكم ومشاعركم وسائر قواكم ليربى بها أرواحكم ، بأحسن مما ربى به أشباحكم ﴿ فمن أبصر فلنفسه ﴾ أى فمن أبصر بها الحق والهدى ، فآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ، فلنفسه أبصر ولسعادتها ماقدم من الخير وأخر ، ﴿ ومن عمى فعليها ﴾ أى ومن عمى عن الحق باعراضه عنها وعدم النظر والاستبصار بها ، فأصر على ضلاله ، ثباتا على عناده أو تقليد آبائه وأجداده فعليها جنى ، وإياها أردى ولعمى البصائر شر من عمى الأبصار ، وأسوأ عاقبة فى هذه الدار وفى تلك الدار ، وهذا كقوله تعالى (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها) وقوله (لها ما كسبت وعليه ما اكتسبت) وقوله (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) وقوله هنا « فلها » بمعنى فعليها ، ونكتته المشاكلة أو الازدواج وقيل غير ذلك ﴿ وما أنا عليكم بحفيظ ﴾ يراقب أعمالكم ويحصيها عليكم ويحفظها ليجازيكم عليها، وإنما أنا بشير ونذير ، والله هو الرقيب الحفيظ ، فهو يعلم ماتسرون وماتعلنون ، ويجزيكم عليه بما تستحقون ، فعليه وحده الحساب ، وما على إلا البلاغ .

﴿ وكذلك نصرف الآيات ﴾ أى ومثل ذلك التصريف والتفنن العلي الشأن البعيد الشأو فى فنون المعانى وأفنان البيان الذى تراه فى هذه السور أو هذا السياق نصرف الآيات فى سائر القرآن ، لاثبات أصول الإيمان ، والهداية لأحاسن الآداب والأعمال فنحولها من نوع إلى نوع ومن حال إلى حال مراعاة لتفاوت العقول والأفهام ولاختلاف استعداد الأفراد والأقوام ﴿ وليقولوا درست ﴾ المعنى العام للدرس تكرار المعالجة وتتابع الفعل على الشيء حتى يذهب به أو يصل إلى الغاية منه ، يقال درس الشيء كرسم الدار وآثارها يدرس (من باب قعد) إذا عفا وزال بفعل الريح أو تتابع المشى عليه وغير ذلك من الأسباب فهو دارس ، ودرسته الريح أو غيرها ، ودرس اللابس الثوب درساً أخلقه وأبلاه فهو دريس ، ودرسوا الطعام أى القمح داسوه ليتكسر فيفرق بين حبه وتبنه ودرس الناقة درساً راضها ودرس الكتاب والعلم يدرسه درساً ودراسة

ودارسه مدارسة من ذلك . قال في اللسان عقب نقله كأنه عانده حتى انقاد لحفظه ، ثم قال ودرست الكتاب أدرسه أي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه علي من ذلك ، والدرسة بالضم الرياضة ففي كل ماذكر معنى تكرار العمل ومتابعته حتى بلوغ الغاية منه قرأ الجمهور (درست) فعلا ماضيا للمخاطب وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (دارست) المشاركة وهي مروية عن ابن عباس ومجاهد وقرأ ابن عامر ويعقوب (درست) بفتح السين وسكون التاء وهي مروية عن أبي وابن مسعود وابن الزبير والحسن والتعليل في قوله (درست) خاص معطوف على تعليل عام يعرف من القرينة

والمعنى وكذلك نصرف الآيات على أنواع شتى ليهتدي بها المستعدون للايمان على اختلاف العقول والأفهام وليقول هؤلاء المشركون الجاحدون المعاندون منهم والمقلدون قد درست من قبل يامحمد وتعلمت وليس هذا بوحي منزل كما زعمت وقد قالوا مثل هذا إفكا وزوراً وزعموا أنه تعلم من غلام رومي كان يصنع السيوف بمكة قيل إنه كان يختلف اليه كثيراً وذلك قوله تعالى في سورة النحل (١٦ : ١٠٣ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) أو ليقولوا دارست العلماء وذاكرتهم وجئتنا بما تلقيته عنهم ، أودرست هذه العقائد ومحيت بمعنى أنها أساطير قديمة قد رثت وخلقت وهاتان القراءتان في معنى قوله تعالى في سورة الفرقان (٢٥ : ٤ وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلماً وزوراً * وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا) وأظهر منه في تأييد القراءة الأخيرة قوله تعالى حكاية عن قوم هود في الشعراء (٢٦ : ١٣٦ قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين ١٣٧ إن هذا إلا خلق الأولين ١٣٨ وما نحن بمعذبين) وحكمة القراءات الثلاث حكاية أقوال ثلاث فئات من المشركين وهو من إيجاز القرآن العجيب في الكلم والرسم

قيل إن اللام في قوله «وليقولوا درست» للعاقبة والصيرورة أي ليكون عاقبة تصريف الآيات أن يقول الراسخون في الشرك مثل هذا القول مكابرة وعناداً ، وجحوداً وإلحاداً . وقيل إن هذا تعليل صحيح يؤيده قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيرا) ونقول ليس معنى يضل به كثيراً أن الاضلال من المقاصد التي

أنزل لأجلها أو التي من شأن القرآن في نفسه أن يكون علة وسببا لها و إنما معناه أنه يترتب على وجوده إعراض فاسدي الفطرة عنه وضلالهم بسبب الكفر به فهو بمعنى العاقبة التي تترتب على إنزاله كما يترتب على جميع المدافع التي خلقها الله للناس في الأنفس والآفاق مضار كثيرة من سوء الاستعمال

﴿ ولنبينه لقوم يعلمون ﴾ أي ولنبين هذا القرآن المشتمل على ماذكر من تصريف الآيات الذي يقول فيه بعض المكابرين إنه أثر درس واجتهاد ، أو لنبين التصريف المفهوم من « نصرف » لقوم يعلمون بالفعل أو بالاستعداد ، الذي لا يعارضه تقليد ولا عناد ، ماتدل عليه الآيات من الحقائق، وما يترتب على الاهتداء بها من السعادة . فعلم من عطف هذا على ماقبله أن الذين يقولون للرسول انك درست أو دارست حتى جئت بهذه الآيات المنزلة إذ كانت أثر الدرس أو المدارسة ، هم الجاهلون الذين لم يفهموا تلك الآيات التي صرفها الله على أنواع وأشتات أو لم يفقهوا سرها وما يجب من إيثارها على منافع الدنيا بأسرها ، وأما الذين يعلمون مدلولاتها ، وحسن عاقبة الاهتداء بها ، فهم الذين يتبين لهم بتأملها حقيقة القرآن، أو ما في التصريف لها من أنواع البيان ، المؤيد بالحجة والبرهان .

وللمفسرين في الآية أقوال أخرى منقوضة (منها) قول بعضهم إن المراد بدارست قارأت اليهود فحفظت عنهم بعض معاني هذه الآيات و ينهض هذا بما هو معلوم على سبيل القطع من نزول هذه السورة في أوائل البعثة بمكة ولم يكن النبي (ص) لقي أحدا من اليهود إذ لم يكونوا من أهلها ولو تلقى عنهم كتبهم بالمدارسة لما سكتوا عن بيان ذلك لمشركي مكة حين أرسلوا إليهم يسألونهم عنه ولغيرهم من قومهم ومن المشركين ، ولأن ماجاء به (ص) مهيمن على كتبهم (٥١:٤) قد بين أن ماعندهم محرف وفيه زيادة عما جاء به أنبياؤهم ونقص بما نسوا حظا مما ذكروا به كما بينا ذلك في تفسير أول سورة آل عمران وتفسير النساء (٤٤:٤) والمائدة (١٤:٥) - فيراجع في الجزأين ٥ و٦ من التفسير - كما أنه بين لهم كثيرا مما كانوا يخفون من الكتاب (س٥:١٦) وهو من جهة أخرى أتم وأكمل لأنه خاتم النبيين، الذي أكمل الله على لسانه الدين

(ومنها) قول آخرين ان « ليقولوا دارست » على النفي أي لئلا يقولوا

ذلك ، قاله ابن جرير ونقله الرازى عن القاضى من المعتزلة ورده أشدالرد ولهالحق ، ولـكنه غير مصيب فى جعل العبارة مما يحتج به على الجبر أو القدر .

(ومنها) قول الرازى إن الـكفار كانوا يقولون فى نزول القرآن نجوماً : إن محمداً يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض و يتفـكر فيهاو يصلحها آية فآية ثم يظهرهاولوكانت وحياً لجاءبهادفعةواحدة كماجاء موسى بالتوراةدفعةواحدةومن ثم كان تصريف الآيات حالا فحالاهو الذى أوقع الشبهةللقوم فى أن القرآن نتيجة مدارسة ومذاكرة مع آخرين ونقول إن هذاالـكلام رأى جدلى ملفق لا يصح به فى جملته نقل ، فالعرب لم تـكن تعتقد أن موسى جاءبالتوراة جملة واحدة من عندالله ولا أهل الـكتاب و إنما تلك الوصايا العشر فقط وسائر أحكام التوراة نزلت متفرقة بحسب الوقائع فى أمكنة مختلفة كالقرآن وتلك الوصايا لا تبلغ عشر هذه السورة (الأنعام) التى نزلت جملة واحدة كما أثبتنا ذلك فى أول تفسيرها بل لاتزيد على نصف العشر إلا قليلا ، ولعل كثرة مافيهامن الآيات البينات على أصول الدين هو الذى حمل بعض المفسرين على القول بأن معنى (وليقولوا درست) ولئلا يقولوا درست ، فإن المجىء بهذه الآيات الـكثيرة المنتظمة للحجج والبراهين المختلفة دفعة واحدة من شأنه أن يمنع المنصف من دعوى اقتباس القرآن بالمدارسة مع آخرين وأين هؤلاء المدارسون ؟ ولم لم يظهر من أحد منهم ولا من الرسول نفسه فى مدة أربعين سنة شىء من هذه المعارف العالية . والبلاغة المعجزة ، كلا إنما قالواذلك جحوداً ومكابرة ، ور بما نطق به بعضهم بادى الرأى من غير تفـكر فى مخالفته لما هو معلوم بالضرورة عندهم من كونه أمياً أو كونه احتج على جمهورهم فى ذلك مثل قوله تعالى فيه (١٠ : ١٦ قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) وقوله (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون) وهذه تدل على أنهم لم يرتابوا وإنما هى المـكابرة

﴿ اتبع ماأوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين ﴾

بعد أن بين تعالى لرسوله أن الناس فريقان فريق قد فسدت فطرتهم ولم يبق فيهم استعداد للاهتداء بتلك البصائر المنزلة ولا العلم بما فيها من تصريف الآيات البينة ، فحظهم منها مكابرتها ، وجحود تنزيلها ، وفريق يعلمون ، و بالبيان يهتدون — أمره

أن يتبع ماأوحى إليه من ربه ، فالبيان له والعمل به ، مشيراً بإضافة اسم الرب إلى ضميره ، إلى تعظيم شأنه وتكبيره ، و إلى كون الوحى إليه (ص) تربية له في نفسه ، وناصباً إياه إماما لجميع أبناء جنسه ، يتربى به من وفق منهم لاتباعه ، وذلك أن الاقتداء لا يتم إلا بمن يعمل بما يعلم ، ويأتمر بما يأمر ، وقرن هذا الأمر بكلمة توحيد الألوهية ، لبيان وجوب ملازمته لتوحيد الربوبية ، فكما أن الخالق المربى للأشباح بما أنزل من الرزق ، وللأرواح بما أنزل من الوحى ، واحد لا شريك له فى الخلق ولا فى الهداية ، فالواجب أن يكون الإله المعبود واحداً لا شريك له فى الجزاء على الأعمال بشفاعة ولا ولاية ، فالأمر هنا بالاتباع ليس الغرض منه مجرد المداومة عليه كما هو الشأن فى أكثر من يأمر بالعمل من هو متلبس به ، و إنما الغرض منه بيان كونه من متممات التبليغ ، ثم عطف على هذا الأمر المقرون بكلمة التوحيد ، أمره (ص) بالإعراض عن المشركين ، بأن لا يبالى بإصرارهم على الشرك ، ولا بمثل قولهم له دارست أو درست لأن الحق يعلو متى ظهر بالقول والعمل مع الإخلاص ، لا يضره الباطل بخرافات الأعمال ولا بزخارف الأقوال ، ثم هون عليه أمر الإعراض عنهم ، بقوله

﴿ ولو شاء الله ماأشركوا ﴾ الخ أى ولو شاء الله تعالى أن لا يشركوا لما أشركوا ، بأن يخلق البشر مؤمنين طائعين بالفطرة كالملائكة ، ولكنه خلقهم مستعدين للإيمان والكفر ، والتوحيد والشرك ، والطاعة والفسق ، ومضت سنته فى ذلك بأن يكونوا عاملين مختارين . فأما غرائزهم وفطرهم فكلها خير ، وأما تصرفهم فيها وكسبهم لعلومهم وأعمالهم فمنه الخير والشر ، وقد فصلنا هذه المسألة من قبل ،

﴿ وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل ﴾ و إنما أنت بشير ونذير ، والله تعالى هو الحفيظ والوكيل عليهم ، وهو مع ذلك لا يسلبهم استعدادهم ، ولا يجبرهم بقدرته على الإيمان والطاعة له . إذ لو فعل ذلك لكان إخراجاً لهم من جنس البشر إلى جنس آخر ، ولعل فى الجملتين احتباكا والتقدير : وماجعلناك عليهم حفيظاً تحفظ عليهم أعمالهم لتحاسبهم وتجازيهم عليها ، ولا وكيلا تتولى أمورهم وتتصرف فيها ، وماأنت عليهم بوكيل ولا حفيظ عالك ولا سيادة . أى ليس لك ماذكر من الوصفين بأمرنا أو حكمنا ، ولا لك ذلك بالفعل كما يكون نحوه لبعض الملوك بالقهر أو التراضى . وقد تقدم

تفسير الحفيظ والوكيل فى الآية ٦٦ من هذه السورة (قل لست عليكم بوكيل) فيراجع تفسيرها (ص ٥٠١ ج ٧) وفيه روى عن ابن عباس أن تلك الآية منسوخة بآية السيف وروى ذلك عنه فى هذه الآية أو ماقبلها ، والجمهور لا يعدون مثل هذا من المنسوخ كما تقدم ، نعم إنه نزل قبل أن تتكون الأمة و يصير النبى (ص) حاكماً ولكن نزل مثله بعد ذلك لأن الحاكم ليس حفيظاً ولا وكيلا على الأمة بالمعنى المراد هنا ، ففى سورة النساء المدنية (٤: ٧٩ من يطع الرسول فقد أطاع الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا) وفى هذه الآية وأمثالها من تقرير حرية الدين والاعتقاد ، ما لا نظير له فى قانون ولا كتاب .

---

(١٠٨) وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ، كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٠٩) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا ، قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ؟ (١١٠) وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ .

أمر الله تعالى رسوله فيما قبل هذه الآيات بتبليغ وحيه بالقول والفعل ، و بالإعراض عن المشركين بمقابلة جحودهم وطعنهم فى الوحى بالصبر والحلم ، وعلل ذلك بأن من مقتضى سنته فى خلق البشر متفاوتى الاستعداد ، مختلفى الفهم والاجتهاد ، أن لا يتفقوا على دين ، ومن مقتضى هدايته فى بعثة الرسل أن يكونوا مبلغين لا مسيطرين وهادين لا جبارين ، فعليهم أن لا يضيقوا ذرعا بحرية الناس فى اعتقادهم ، فإن خالقهم هو الذى منحهم هذه الحرية ولم يجبرهم على الإيمان إجباراً وهو قادر على ذلك ، ثم عطف على هذا الإرشاد النهى عن سب آلهتهم ، وطلب بعضهم للآيات وحقيقة حالهم فيها فقال :

﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ أى ولا تسبوا أيها المؤمنون معبوداتهم التى يدعونها من دون الله لجلب النفع لهم أو دفع الضر عنهم ، بوساطتها وشفاعتها عند الله لهم فيترتب على ذلك سبهم لله سبحانه وتعالى عدواً أى تجاوزاً منهم فى السباب والمشاتمة التى يغيظون بها المؤمنين إلى ذلك بغير علم منهم أن ذلك يكون سباً لله سبحانه لأنهم وهم مؤمنون بالله لا يتعمدون سبه ابتداء عن روية وعلم ، بل يسبونه بوصف لا يؤمنون به كسبهم لمن أمر النبى (ص) بتحقيراً آلهتهم أو لمن يقول إنها لا تشفع ولا تنفع أو يقولون قولا يستلزم سبه بحيث يفهم ذلك منهم و إن لم يعلم ذلك قائله — وهذا مما يجب اجتناب سببه حتى على القول بأن لازم المذهب ليس بمذهب — أو يقابلون السباب لمعبودهم بمثل سبه يريدون محض المجازاة فيتجاوزونها كما يقع كثيراً من المختلفين فى الدين والمذهب يسب نصرانى نبى المسلم فيسب المسلم نبيه و يريد عيسى (عليهما الصلاة والسلام) و يسب شيعى يلاحى سنياً و يماريه أبا بكر فيسب علياً (رضى الله عنهما) والأول يعلم أن سب عيسى كفر كسب محمد (ص) والثانى يعلم أن سب على فسق كسب أبى بكر (رض) ومثل هذا يقع كثيراً ، بل كثير ما يتساب أخوان من أهل دين واحد يسب أحدهما أب الآخر أو معبوده فيقابله بمثل سبه ، يغيظه بسب أبيه مضافاً إليه و يعده إهانة له فيسبه مضافاً إلى أخيه إهانة لأخيه . وهذا كله من حب الذات والجهل الحامل على المعاقبة على الجريمة بارتكابها عينها ، يهين والده المعظم عنده ومعبوده الذى هو أعظم منه احتماء لنفسه وعصبية لها . وقد جاء فى الصحيحين عن عبدالله بن عمرو مرفوعا « من الكبائر شتم الرجل والديه » قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟ قال « يسب أبا الرجل فيسب أباه و يسب أمه فيسب أمه » .

فالمراد بالعلم المنفى على هذا العلم الحضورى الباعث على العمل وهو إرادة السب التى يقصد بها إهانة المسبوب فإن هذا الساب هنا لا يتوجه قصده إلا إلى إهانة مخاطبه الذى سبه ويجوز أن يراد بالعلم المنفى اعتقاد الساب أن خصمه لا يعبد الله تعالى بل يعبد إلهاً آخر لأنه يصف معبوده بما لا يصح أن يوصف به الله تعالى عنده ، وقد ثبت عن بعض المختلفين فى

الأديان وفى مذاهب الدين الواحد وصف ربهم وإلههم بصفات، ورب خصومهم وإلههم بصفات تناقضها أو تضادها، كما يقول مثبتو الصفات ونفاتها بعضهم فى بعض ويمكن التمثيل لهذا باختلاف الأشعرية والمعتزلة فى مسألة إرادة الله تعالى للشر والكفر وعدمها، فقد يبالغ كل منهما فيه فيزعم أن إلهه غير إله مخالفه، وقد نقل عن اثنين من أكابر علمائهما أنهما التقيا فقال المعتزلى سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الأشعرى سبحان من لا يقع فى ملكه إلا ما يشاء، أى ومنه الفحشاء فهل يبعد أن يعبر بعض المجازفين عن هذين المعنيين بصيغة السب لتأييد المذهب ؟ دع ما يقوله من هم أشد منهم غلواً فى تضليل المخالف وتكفيره، والجميع يقولون إنهم يعبدون الله خالق السموات والأرض وما بينهما وما فيهما، وهم صادقون فى ذلك وإن اتخذ بعضهم له شريكا أو وصفه بما لا يليق به أو نفى عنه ما وصف به نفسه، ولكن تعصب المرء لنفسه ولمن تجمعه به جامعة ما قد تحمله على توسيع شقة الخلاف بمثل ذلك ولا سيما فى أثناء الجدل، وفى هذا المقام تزداد فهما لقوله عز وجل (٢٩ : ٤٦ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون) هذا ما نراه فى معنى النهى وتعليله وقد ورد فى المأثور ما يؤيد بعضه ننقله عن الدر المنثور وهو

« أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم وابن مردويه عن ابن عباس فى قوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) الآية قال قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فنهاهم الله أن يسبوا أوثانهم فيسبوا الله عدواً بغير علم

وأخرج ابن أبى حاتم عن السدى قال لما حضر أبا طالب الموت قالت قريش انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهى عنا ابن أخيه فإنا نستحى أن نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعه [1] فلما مات قتلوه، فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث وأمية وأبى ابنا خلف وعقبة بن أبى معيط وعمرو بن العاص

---

(١) أى كان أبو طالب يحميه منهم

والأسود بن البختري و بعثوا رجلا منهم يقال له المطلب فقالوا : استأذن لنا على أبي طالب فأتى أبا طالب فقال هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول عليك ، فأذن لهم عليه فدخلوا فقالوا يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيدنا وأن محمداً قد آذانا وآذى آلهتنا فنحب أن تدعوه فتنهاه عن ذكر آلهتنا ولندعه وإلهه . فدعاه فجاء النبي (ص) فقال له هؤلاء قومك و بنو عمك قال رسول الله (ص) « ما يريدون ؟ » قالوا نريد أن تدعنا وآلهتنا ولندعك و إلهك ، قال النبي (ص) أرأيتم لو أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ملكتم بها العرب ودانت لكم بها العجم وأدت لكم الخراج ؟ » قال أبو جهل وأبيك لنعطينكها وعشرة أمثالها فما هي ؟ قال « قولوا لا إله إلا الله » فأبوا واشمأزوا ، قال أبو طالب قل غيرها فإن قومك قد فزعوا منها ، قال « يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها حتى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها » إرادة أن يؤيسهم ، فغضبوا وقالوا لتكفن عن شتم آلهتنا أو لنشتمنك ونشتم من يأمرك ، فأنزل الله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم)

وأخرج عبد الرازق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة قال : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فيسب الكفار الله فأنزل الله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) اه أي أنزل ذلك في ضمن السورة كما تقدم نظيره » اه

وقد غفل بعض المفسرين عن مثل ما ذكرنا من شؤون الناس التي تحملهم على سب أعظم شيء عندهم في حال الغضب ، والملاحاة في المراء والجدال ، وعن التفسير المأثور عن السلف ، حتى قال بعضهم ان المراد بسبهم لله تعالى هنا سب رسوله (ص) من باب التجوز على حد قوله تعالى (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وهو تكلف بعيد ، وقال الراغب : وسبهم لله ليس على أنهم يسبونه صريحا ولكن يخوضون في ذكره فيذكرونه بما لا يليق به و يتمادون في ذلك بالمجادلة فيزدادون في ذكره بما تنزه تعالى عنه اه وما قاله مما يقع مثله وليس كل المراء

واستشكل بعضهم النهي بما ورد في الكتاب العزيز من وصف آلهتهم بأنها

لا تضر ولا تنفع ، ولا تقرب ولا تشفع ، وأنها هي وإياهم حصب جهنم ، وتسميتها بالطاغوت وهو مبالغة من الطغيان ، وجعل عبادتها طاعة للشيطان . وقد يجاب عنه بأن هذا لا يسمى سباً ، وإن زعموه جدلا ، لأن السب الشتم وهو ما يقصد به الإهانة والتعبير ، والغرض من ذكر معبوداتهم بذلك بيان الحقائق ، والتنفير عن الخرافات والمفاسد ، وأجيب على تقدير التسليم بأن سب ما يستحق السب جائز في نفسه ، وإنما يحظر إذا أدى إلى مفسدة أكبر منه ، والحال هنا كذلك . وقد صح النهي عن الصلاة في المقبرة والحمام ومثلها التلاوة في المواضع المكروهة .

واستنبط العلماء من هذه الآية أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها ، فإن ما يؤدي إلى الشر شر ، وفرقوا بين هذا وبين الطاعة في كل مكان فيه معصية لا يمكن دفعها . وهذه المسألة تحتاج إلى بسط وإيضاح فإن من الطاعة ما يجب وما لا يجب ، ومن المعاصي والشرور التي تترتب على بعض الطاعات أحيانا ماهو مفسدة راجحة وما ليس كذلك ، ومن كل منهما ما يمكن التفصي من ترتبه على الطاعة وما لا يمكن التفصي منه ، ولكل من ذلك أحكام ، وتعرض له درجات الإنكار الثلاث ، « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة .

ومن فروع هذه المسألة ما ذكرناه في العدد الأول من منار السنة الأولى في بحث اصطلاح كتاب العصر ، وهو أن معنى لفظ الكفر في اللغة الستر والتغطية ومنه قيل الليل كافر والبحر كافر ، وأطلق لفظ الكفار في سورة الفتح على الزراع وغلب لفظ الكفر في القرآن وعرف الفقهاء والمتكلمين بمعنى المقابل للايمان الصحيح شرعا ثم غلب في عرف كتاب هذا العصر على الملاحدة المعطلين المنكرين لوجود الله عز وجل ، فصار إطلاقه على كل متدين سباً وإهانة ، فيترتب على هذا أن إطلاقه على من يحرم إيذاؤه من أهل الأديان محرم شرعا إذا تأذى به ولا سيما في الخطاب . وذكرنا شاهداً لهذا من فتاوى الحنفية وهو ما في معين الحكام قال إذا شتم الذمي يعزر لأنه ارتكب معصية . وفيه نقلا عن الغنية : ولو قال للذمي يا كافر يأثم إن شق عليه اهـ

(ومنها) ما ذكرته في سياق الكلام في المختلفين في لعن معاوية بن أبي سفيان من

(المنار ص ٦٣٠ م ٧) بعد بيان ما يترتب على لعنه من التمادى بين الشيعة والسنيين وهو : لهذا لا أبالى أن أقول لو اطلع مطلع على الغيب وعلم أنه مات على غير الإسلام لما جاز له أن يلعنه . وغرضى من هذا أن اللعن يترتب عليه من مفاسد الشقاق و بين المسلمين ما يجعله محرماً وأكثر المسلمين يحرمون لعنه ، وقد لعن الله الشيطان و يلعنه اللاعنون فى كل مكان ومن لا يلعنه طول عمره لا يسأله الله عن ذلك لأنه لم يوجبه عليه كما قال بعض الأئمة ، وليس هو من الطاعات التى أمرنا الله تعالى بها و إن كان جائزاً فى نفسه

(ومنها) ما نقل عن أبى منصور قال : كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه — وقد أمرنا بقتالهم و إذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ؟ وكذا أمر النبى (ص) بالتبليغ والتلاوة عليهم و إن كانوا يكذبونه وأجاب عنه بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض وكذا التبليغ ، وما كان مباحا ينهى عما يتولد منه و يحدث ، وما كان فرضاً لا ينهى عما يتولد عنه

واختلف الفقهاء فى إجابة الدعوة إلى وليمة النكاح المقارنة لبعض المعاصى كما يقع كثيراً هل يجيب الدعوة و يغير ما يراه من المنكر بيده أو بلسانه إن قدر ، و إلا أنكره بقلبه وصبر ؟ أم يجيب فى حال القدرة على التغيير دون حال العجز ؟ أم يفرق فيه بين من يقتدى به وغيره فيحرم حضور المنكر ولو مع النهى عنه على الأول دون الثانى ؟ أقوال لا مجال هنا لتحقيق الحق فيها ، ولا للاطالة فى فروع المسألة

﴿ كذلك زينا لكل أمة عملهم ﴾ أى مثل ذلك التزين الذى يحمل المشركين على ما ذكر حمية لمن يدعون من دون الله زينا لكل أمة عملهم من إيمان وكفر ، وخير وشر ، أى مضت سنتنا فى أخلاق البشر وشؤونهم أن يستحسنوا ما يجرون عليه و يتعودونه مما كانوا عليه آباؤهم ، أو مما استحدثوه بأنفسهم ، إذا صار يسند و ينسب إليهم ، سواء كانوا على تقليد وجهل ، أم على بينة وعلم ، فسبب التزيين فى الأول أنسهم به وكونه من شؤون أمتهم ، التى يعد مدحها مدحا لها ولهم ، وذمها عاراً عليها وعليهم ، وزد على ذلك فى الثانى ما يعطيه العلم من كون ذلك حقاً وخيراً فى نفسه يترتب عليه فضلهم على غيرهم فيه وفى الجزاء عليه وشبهات الأول ليس لها مثل هذا التأثير

فظهر بهذا أن التزيين أثر لأعمال اختيارية لا جبر فيها ولا إكراه ، وليس

المراد به أن الله خالق فى قلوب بعض الأمم تزيينا للكفر والشر وفى قلوب بعضها تزيينا للايمان والخير خلقا ابتدائيا ، من غير أن يكون لهم عمل اختيارى نشأ عنه ذلك . إذ لو كان الأمر كما ذكر لكان الايمان والكفر والخير والشر من الغرائز الخلقية التى تعد الدعوة إليها والترغيب فيها ، ومايقابلهما من النهي والترهيب عنها ، من العبث الذى يتنزه الله تعالى عن إرسال الرسل وانزال الكتب لأجله ، ولكان عمل الرسل والحكماء والمؤدبين الذين يهدون الناس ويزكونهم بالتأديب — كله من الجنون ، ومن لوازم ذلك أن يكون التفاوت بين الأخيار والأشرار من الناس كالتفاوت بين الملائكة والشياطين وهو خلاف المقطوع به عقلا ونقلا من استوائهم فى قابلية كل منهم للايمان والكفر والخير والشر ، وقد غفلت المعتزلة عن هذا التحقيق فأول بعضهم الآية بأنها خاصة بالمؤمنين الذين زين الله في قلوبهم الايمان ، و بعضهم بغير ذلك ، واحتج بها بعض الجبرية فى الظاهر والباطن معاً و بعض الاشعرية الذين يعتقدون الجبر و يقيمون الحجج لاثباته و يتبرؤون من لفظه والانتساب إلى أهله — احتج كل منهما بأنها نص فى مذهبه وقد تفلسف الرازى في الاستدلال على أن تزيين الكفر بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فزعم أن الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم لكونه كفراً وجهلاً و إنما يختاره لاعتقاده كونه إيماناً وعلماً وصدقاً وحقاً ، فلولا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل الثانى ، وذلك الجهل السابق إن كان اختياريا يقال فيه مثل ماقيل فيما قبله فيلزم التسلسل المحال وقال « لما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات إلى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظن فى الكفر كونه إيماناً وحقاً وعلماً وصدقاً ، فثبت أنه يستحيل من الكافر اختيار الجهل فى قلبه » اه و يبطل هذا الدليل الذى سماه قطعياً أن الجهل أمر سلبى ، لا يوصف بأنه خلق ابتدائى ، وأنه ليس كل كفر مزيناً لصاحبه باعتقاده أنه حق وعلم وصدق كما زعم ، بل شر الكفر وأشده كفر الجحود والعناد والمكابرة ، و إنما يزينه الشيطان لصاحبه بعدّه من عزة النفس وشرفها ، بالامتناع من اعترافها بما تراه عاراً عليها وعلى الآباء والاجداد . باتباع من هو دونها فى الشرف والجاه ، كما عرف من شأن الجاحدين ، من رؤساء الأمم المترفين ، مع الأنبياء المرسلين ، وورثتهم من العلماء المصلحين

فعلم من هذا التحقيق ان تزيين الأعمال للأمم عبارة عن سنة الله تعالى فى أعمالها وعاداتها وأخلاقها المكسوبة والموروثة وقد بينا فى تفسير (١٣:٣ زين للناس حب الشهوات) ان ما كان كذلك لا يسند إلى الله تعالى واضع السنن وكاتب المقادير.

وأما تزيين القبيح من عمل واعتقاد فيسند تارة إلى الشيطان وشواهده فى هذه السورة (٦: ٤٠ و١٣٧) وفى الانفال (٨: ٤٩) والنحل (١٦: ٦٣) والنمل (٢٧: ٢٤) والعنكبوت (٢٩: ٣٨) وحم السجدة (٤١: ٢٥) وتارة إلى المفعول وشواهده فى هذه السورة (٦: ٢٢) وفى التوبة ويونس وفاطر والمؤمن والقتال والفتح. وورد إسناده إلى الله تعالى فى أول سورة النمل فقط، ويقابله إسناد تزيين الايمان إليه تبارك اسمه فى سورة الحجرات فقط؛ ويجمعهما معاً إسناد جميع الأعمال إليه تعالى فى الآية التى نحن بصدد تفسيرها، ونحوه إسناد حب الشهوات إلى المفعول فى سورة آل عمران ويراجع تفسيرنا لها[1] ولقوله تعالى فى أواخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)[2] وفى تفسير الأخيرة كلام حسن للاستاذ الامام فى الخير والشر

﴿ ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ﴾ أى ثم يرجع جميع أفراد أولئك الأمم إلى ربهم الذى هو سيدهم ومالك أمرهم بعد أن يموتوا ويبعثوا لا إلى غيره إذ لارب غيره، فينبئهم عقب رجوعهم إليه للحساب والجزاء بما كانوا يعملون مما كان مزينا لهم وغير مزين، ويجزيهم به ان خيراً فخير وإن شراً فشر

﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها ﴾ أى وأقسم أولئك المشركون المعاندون بالله أشد ايمانهم تأكيداً ومنتهى جهدهم ووسعهم مبالغة فيها، لئن جاءتهم آية من الآيات الكونية التى اقترحوها أو مطلقاً ليؤمنن بها أنها من عند الله للدلالة على صدق رسوله (ص) فيكون ايمانهم بها ايمانا به أو ليؤمنن بما دعاهم إليه بسببها ﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾ أى قل أيها الرسول انما الآيات عند الله تعالى فهو وحده القادر عليها والمتصرف فيها يعطيها من يشاء ويمنعها من يشاء بحكمته (وما كان لرسول أن يأتى بآية إلا باذن الله) ومشيئته، وكمال الأدب معه تعالى أن يفوض إليه الأمر فى ذلك. وتقدم تحقيق المسألة فى أوائل تفسير السورة

(١) ص ٢٣٨ تفسير (٢) ص ١٤٦ ج ٣ تفسير

روى أبو الشيخ عن ابن جريج أن هـذا نزل فى المستهزئين الذين سـألوا رسول الله (ص) الآية ، وأخرج ابن جرير مثله عن محمد بن كعب القرظى مفصلا فذكر أنهم ذكروا له إخباره بعصا موسى وإحياء عيسى الموتى وناقة ثمود وطلبوا منه أن يجعل لهم الصفا ذهبا وأقسموا بالله لئن فعل ليتبعنه أجمعين ، فقام (ص) يدعو ، فجاءه جبريل فخيره بين أن يصبح الصفا ذهبا على أن يعـذبهم الله إذا لم يؤمنوا ـ أى عذاب الاستئصال حسب سنته تعـالى كما تقدم في هذه السورة ـ وبين أن يتركهم حتى يتوب تائبهم ، فاختار الثانى فأنزل الله فيهم « وأقسموا بالله » حتى « ولـكن أكثرهم يجهلون » أى فأنزل الله هذه الآيات فى ضمن السورة التى نزلت دفعة واحدة ، وتقدم تحقيق مثله مراراً

﴿ وما يشعركم أنها إذا جاءت لايؤمنون ﴾ أى إنـكم ليس لـكم شيء من أسباب الشعور بهذا الأمر الغيبى الذى لايعلمه إلا علام الغيوب سبحانه وتعالى وهو أنهم لا يؤمنون إن جاءت الآية . والخطاب المؤمنين الذين تمنوا مجيء الآية ليؤمنوا والنبى (ص) معهم وقيل لهم وحدهم، ويؤيد الأول رواية دعائه بذلك ورواية طلبه القسم منهم ليؤمنن بها وقد غفل من غفل من المفسرين عن كون الاستفهام انكاريا نافيا لشعورهم بهذا الأمر الثابت عنده تعالى فى علم الغيب فذهب إلى أن المعنى وما يشعركم أنهم يؤمنون إذا جاءت؟ فجعلوا النفى لغواً، وذهب بعضهم إلى أن (أنها) بمعنى لعلها، ونقلوا هذا عن الخليل وجاؤا عليه بشواهد ، هم فى غنى عنه وعنها . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر بخلاف عنه عن عاصم ويعقوب (إنها) بكسر الهمزة كأنه قال: وما يشعركم ما يكون منهم إذا جاءت؟ وكأنهم قالوا ماذا يكون منهم ؟ فأخبرهم بذلك قائلا : انها إذا جاءت لا يؤمنون . وقرأ ابن عامر وحمزة (لا تؤمنون) الخطاب للمشركين ، وهو كسابقه التفات وتلوين

﴿ ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ هذا عطف على قوله (لايؤمنون) وبيان لسنة الله تعالى فى عدم ايمانهم برؤية الآية . أى وما يشعركم أيضاً أننا نقلب أفئدتهم عند مجيء الآية بالخواطر والتأويلات والتفكر فى استنباط الاحتمالات ، وأبصارهم فى توهم التخيلات ، كشأنهم فى عدم إيمانهم بما جاءهم

أول مرة من الآيات ، وقيل الضمير فى قوله (به) للقرآن وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام وتقليب الأبصار من قبيل قوله تعالى (١٥ : ١٤ ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون ١٥ لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون) فان من لم يقنعه ما اشتمل عليه القرآن من الآيات العقلية العلمية ، لايقنعه ما يراه بعينيه من الآيات الحسية ، بل يدعى أن عينيه خدعتا أو أصيبتا بآفة فهى لا ترى الا صوراً خيالية ، أو أنه من أعمال السحر الصناعية ، وهل هذا الأخلق الأولين ، فى مكابرة آيات من بعث فيهم من المرسلين ؟

﴿ ونذرهم فى طغيانهم يعمهون ﴾ العمه التردد فى الأمر من الحيرة فيه ، أى وندعهم فى تجاوزهم الحدود فى الكفر والعصيان ، المشابه لطغيان الماء فى الطوفان ، الذى رسخوا فيه فترتب عليه ماذكر من سنتنا فى تقليب القلوب والأبصار ، يترددون متحيرين فيما سمعوا ورأوا من الآيات ، هل هو الحق المبين ، أم السحر الذى يخدع الناظرين ؟ وهل الارجح اتباع الحق بعد ماتبين ، أم المكابرة له والجدال فيه كبراً أنفة من الخضوع لمن يرونه دونهم ؟ وهذا صريح فى أن رسوخهم فى الطغيان ، الذى هو منتهى الاسراف فى الكفر والعصيان ، وهو سبب تقليب القلوب والابصار ، وإنما إسناده إلى الخالق لها لبيان سنته الحكيمة فيها . كغيره من ربط المسببات بأسبابها ، وإنما يخطىء كثير من الناس هذا الأمر الواقع لعدم التأمل فيه ، وتوهم أن جميع مايسند إليه تعالى فهو من الخلق المستقل دون نظام للمقادير ، وهى نزعة قدرية داخلة فى قولهم «الامر أنف» أى لا نظام فيه ولا قدر ، يتبعهم خصومهم فيها وهم لا يشعرون ، ويوقعهم التعصب للمذاهب فى أظهر التناقض وهم غافلون ، فنسأله تعالى أن يثبت أفئدتنا وأبصارنا على الحق ، ويحفظنا من الطغيان والعمه فى كل أمر ، ويجعلنا ممن أبصر بما جاءه من البصائر ، ويصلح لنا السرائر والظواهر ، اللهم آمين

تم الجزء السابع

وكان تمام الطبعة الأولى فى شهر شعبان سنة ١٣٢٧ هـ

وتمام الطبعة الثانية فى أوائل ذى القعدة سنة ١٣٤٦ هـ

وتمام الطبعة الثالثة هذه فى أوائل رجب سنة ١٣٦٨ هـ

DUE DATE